

ANIMA UND ANIMUS IN DER PSYCHOLOGIE

C. G. JUNG S

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung
der Würde eines Doktors der Philosophie
an der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von
PAUL ROTH
aus Grindelwald

Verlag P. G. Keller Winterthur 1954

ANIMA UND ANIMUS IN DER PSYCHOLOGIE

C. G. JUNG S

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung
der Würde eines Doktors der Philosophie
an der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von
PAUL ROTH
aus Grindelwald

Verlag P. G. Keller Winterthur 1954

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag
der Herren Prof. Dr. Hans Kunz und Prof. Dr. Ernst Probst.

Basel, den 6. Juli 1953.

Prof. Dr. Edgar Salin
Dekan



Die Dissertation erscheint gleichzeitig unter demselben Titel und beim
selben Verleger im Buchhandel.

Das Bewusstsein ist die
blosse Oberfläche unseres
Geistes . . .

Schopenhauer

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
1. Der Weg zur Empirie	1
2. Der Gegensatz Freud/Jung	2
3. Terminologie	4
4. Die Realität des Psychischen	5
5. Leib — Seele	5
Das kollektive Unbewusste	9
1. Das persönliche Unbewusste	9
2. Das kollektive Unbewusste	10
3. Kritik	18
Der Archetypus	23
1. Der Archetypus an sich	23
2. Der Archetypus als Niederschlag	24
3. Archetypus und Instinkt	26
4. Archetypus und Trieb	27
5. Archetypus und Tier	28
6. Manifestationsweisen der Archetypen	31
7. Kritik	37
Die Persona	39
Anima und Animus	42
1. Die Anima	42
2. Der Animus	52
3. Zusammenfassung	57
4. Schlussfolgerungen	60
Literatur	63



Digitized by the Internet Archive
in 2026

EINLEITUNG

1. Der Weg zur Empirie

Seit der Trennung der Psychologie von der Philosophie, als deren Vollzieher man *Bencke* betrachten kann, stellen sich der Psychologie zwei Aufgaben: erstens den Menschen möglichst adäquat und in grösstem Umfange zu erkennen, seinen Charakter, seine Handlungen und die Motive dieser Handlungen zu erforschen, und zweitens dem Menschen in seinen seelischen Schwierigkeiten beizustehen, ihm einen Ausweg zu zeigen oder ihn gar einer Heilung zuzuführen. — Die erste Aufgabe war von jeher vorhanden. Die Philosophen fragten sich immer wieder, was die Seele sei, in welchem Verhältnis sie zum Leibe stehe und was aus ihr nach dem Tode werde. Dabei wurde das Feld der reinen Spekulation selten überschritten, obgleich manche Philosophen zu Beobachtungen gelangten, die auch heute noch ihre Gültigkeit haben. *Aristoteles* wusste schon, dass kleine äussere Reize im Traum ins Grosse umgesetzt werden. *Plato* sagt, dass eine masslose Begierde sich im Traum äussere, auch wenn der Mensch äusserlich ruhig erscheine. Auch *Augustin* vertrat diese Auffassung. *Kant* sagt, dass der Traum die verborgenen Anlagen ans Licht hebe. Der Begriff der Sublimierung findet sich bei *Plato*, *Schopenhauer* und *Nietzsche*. Das Phänomen der Verdrängung ist *Kierkegaard* und *Nietzsche* wohl bekannt. *Kierkegaard* sagt, dass Arbeit und Geschäftigkeit dazu verwendet werden können, um selbst im Dunkel und über sich selbst im Unklaren zu bleiben. *Nietzsche* bemerkt, dass alle Triebe, die sich nicht nach aussen wenden können, sich nach innen wenden.

Die zweite Aufgabe wurde von aussen her an die Psychologie herangetragen. Nachdem einmal Physiker, Physiologen und Ärzte zu experimentieren begonnen hatten, wobei man an der Peripherie des Seelenlebens, nämlich bei den Sinnesorganen, anfang, erkannte man, dass es im Psychischen gewisse Gesetzmässigkeiten gebe, die sogar in mathematische Formeln gekleidet wurden.

Zum Experiment trat die Beobachtung. Hierzu bot sich den Ärzten, insbesondere den Psychiatern, ein reiches Material. Dabei war aber das Interesse weniger auf das rein Psychische als auf die anatomisch und physiologisch erfassbaren Phänomene gerichtet. Die feineren Regungen der Psyche und gewisse Störungen, bei denen man kein organisches Substrat feststellen konnte, fanden keine Berücksichtigung oder wurden inadäquat erklärt. Eine Wendung trat mit *Freud* ein, welcher die Forschungen *Charcots*, *Liébaults*, *Bernheims* und *Breuers* sich zu

eigen machte und eine eigene Methode zur psychischen Beeinflussung aufbaute. Durch die Psychoanalyse wurde die Psychologie, die bisher mit Forschung, Spekulation und auch mit Therapie beschäftigt war, nach der therapeutischen Seite weiter ausgebaut. Freud selbst sah voraus, dass seine neue Methode nicht bloss in der Hand von Ärzten bleiben, sondern auch von Psychologen ohne medizinische Ausbildung angewandt werde (siehe „Die Frage der Laienanalyse“. Gesammelte Werke, Band 14, London, 1948). In die Psychiatrie fand die Psychoanalyse Eingang durch Bleuler und Jung, wo sie sich trotz Widerstand einigen Boden eroberte. Jung unternahm es, zwischen Hysterie und Schizophrenie gewisse Parallelen zu ziehen (19).

Wie Freud steht auch Jung auf dem Boden der Empirie und versucht von der Erfahrung am Patienten her gewisse psychische Zusammenhänge aufzuhellen. Er schreibt (35, Vorwort): „Ich bin in erster Linie Arzt und praktischer Psychotherapeut, und alle meine psychologischen Formulierungen gehen aus den Erfahrungen einer täglichen schweren Berufsarbeit hervor.“ Und an anderer Stelle (37, S. 371): „Ich bin kein Philosoph, sondern ein blosser Empiriker, und in allen schwierigen Fragen bin ich geneigt, nach der Erfahrung zu entscheiden. Wo aber keine greifbare Erfahrungsgrundlage vorhanden ist, da lasse ich aufgeworfene Fragen lieber unbeantwortet. Ich werde daher stets danach trachten, abstrakte Grössen auf ihren Erfahrungsgehalt zurückzuführen, um einigermaßen sicher zu sein, dass ich auch weiss, wovon ich spreche.“ Diese Betonung der Empirie könnte beinahe als Ablehnung eines philosophischen Standpunktes ausgelegt werden, besonders wenn man folgende Stelle liest (28, S. 75): „Ich bin kein Freund von philosophischen Argumenten, die sich mit ihren selbsterfundenen Komplikationen amüsieren.“

2. Der Gegensatz Freud/Jung

Ungefähr mit dem Jahre 1912 erfolgte die Trennung Jungs von Freud, da sich Jung in seinen Untersuchungen über die Libido nicht mehr auf den Freudschen Standpunkt begeben konnte. Freud versteht unter Libido eine der Sexualerregung hypostasierte Energie, die quantitativ veränderlich ist. Diese Libido sondert er von der Energie, die den seelischen Prozessen allgemein unterzulegen ist, und gibt ihr so auch einen qualitativen Charakter. — Dagegen versteht Jung unter Libido psychische Energie schlechthin. Damit ist die Intensität eines psychischen Vorganges, sein psychologischer Wert gemeint. Dieser Wert ist nicht moralischer, ästhetischer oder intellektueller Art, sondern ist nach seiner determinierenden Kraft bestimmt, die sich in bestimmten psychischen Wirkungen äussert. Dabei ist unter Libido auch nicht eine psychische Kraft zu verstehen. „Ich hypostasiiere den Energiebegriff nicht, sondern gebrauche ihn als einen Begriff für Intensitäten oder Werte.

Die Frage, ob es eine spezifische psychische Kraft gibt oder nicht, hat mit dem Begriff der Libido nichts zu tun“ (35, S. 645).

Bei seinen weiteren Untersuchungen der Mythen und Symbole gelangte Jung auch zu einer von Freud abweichenden Auffassung des Unbewussten. Während bei Freud das Unbewusste ein Rezeptakulum aller dem Bewusstsein lästigen Inhalte sowie aller vergessenen Eindrücke ist, steht Jung auf dem Standpunkt, dass die dem Bewusstsein unangenehmen Inhalte aus unbewussten Trieben hervorgehen, dass also das Unbewusste nicht bloss ein Gefäß sondern sogar die Mutter derjenigen Dinge ist, die das Bewusstsein los sein möchte. Er geht aber noch einen Schritt weiter. „Das Unbewusste produziert auch schöpferisch neue Inhalte. Alles, was der menschliche Geist je schuf, ist aus Inhalten hervorgegangen, welche in letzter Linie unbewusste Keime waren“ (37, S. 306). Freud legt besonderen Nachdruck auf den negativen Aspekt, während Jung den positiven hervorhebt, ohne den ersteren zu leugnen. Ihm scheint es wichtiger festzustellen, was die positive Tätigkeit des Unbewussten ist, ohne zu übersehen, dass der Mensch gerne alles Unangenehme umgeht und vergisst. Das Unbewusste wird so als die Gesamtheit aller in statu nascendi begriffenen seelischen Inhalte aufgefasst. Diese Funktion des Unbewussten wird durch Verdrängungen aus dem Bewusstsein gestört, und diese Störung der natürlichen Tätigkeit des Unbewussten ist die Quelle der psychogenen Erkrankungen. Das Unbewusste wird wie ein Organ mit einer ihm spezifischen produktiven Energie aufgefasst. Durch Verdrängungen können seine Produkte im Bewusstsein keine Aufnahme finden, so dass eine Rückstauung, die Hemmung einer Funktion entsteht, so, wie wenn z. B. die Galle am Abfluss in den Darm gehindert wird. Durch die Verdrängung entstehen falsche psychische Abläufe, und der verdrängte Inhalt irradiert in andere seelische und physiologische Gebiete.

Jung sieht auch den Traum als eine eigentümliche Schöpfung des Unbewussten an, welche durch Verdrängungen bloss entstellt und verzerrt wird. Er will den Traum keineswegs als blosses Verdrängungssymptom aufgefasst wissen.

Um sich auch rein begrifflich von der Psychoanalyse zu unterscheiden, wurden die Begriffe der Komplexen und der Analytischen Psychologie eingeführt. Der Terminus Komplexe Psychologie wird verwendet, wenn vom Gesamtgebiet der Jungschen Psychologie unter theoretischen Gesichtspunkten die Rede ist, während die Bezeichnung Analytische Psychologie für das praktische Verfahren der psychologischen Analyse gebraucht wird.

Trotz seiner anderen Auffassungsweisen betrachtet sich Jung nicht als Gegner Freuds. Er bringt dem Werk seines ehemaligen Lehrers Hochachtung entgegen. „Über die Freudsche Psychoanalyse (Hysterie- und Traumanalyse) haben alle die Leute gelacht und abgesprochen, welche die Methode weder angewandt noch überhaupt begriffen haben, und doch

gehört sie zum grössten, was die Psychologie unserer Zeit überhaupt geleistet hat“ (26, S. 20).

3. Terminologie

Beide Forscher belegten ihre Beobachtungen mit gewissen Terminis, ohne damit die Absicht zu verfolgen, die Psyche in ein starres Begriffssystem zu zwingen, oder in den Irrtum zu verfallen, es seien nun die letzten Hintergründe aufgedeckt. Jung weiss um die Problematik jeglicher Terminologie und fordert deshalb auf, hinter jedem Begriffe die damit bezeichneten Tatsachen aufzusuchen. Er schreibt (38, S. 252/53): „Ich betreibe bloss die Naturwissenschaft der Seele, wobei es mir auf die Feststellung der Tatsachen in erster Linie ankommt. Wie man dann die Tatsachen benennen und welche weiter reichende Interpretation man ihnen geben will, ist zwar nicht unwichtig, aber von sekundärer Bedeutung. Naturwissenschaft ist keine Wissenschaft von Wörtern und Begriffen, sondern von Tatsachen. Ich versteife mich auf keine Terminologie; ob man die vorkommenden Symbole als ‚Ganzheit‘, ‚Selbst‘, ‚Bewusstsein‘, ‚höheres Ich‘ oder etwas dergleichen bezeichnet, tut wenig zur Sache. Ich bestrebe mich nur, keine falschen oder irreführenden Namen zu geben. Aber alle diese Termini sind und bleiben nichts anderes als Namen für die Tatsachen, die einzig Gewicht haben. Meine Namengebungen bedeuten keine Philosophie, obschon ich niemand daran hindern kann, diese terminologischen Schemen anzubellen, wie wenn sie Setzungen wären.“

Wir gehen ganz mit Jung einig, wenn er auf die Tatsachen das Gewicht legt und die Terminologie für weniger wichtig hält. Es ist dies eine für den Fachmann, der täglich unmittelbar mit gewissen Phänomenen zu tun hat und sie gründlich kennen lernen kann, natürliche Einstellung. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass es für den Aussenstehenden oft schwierig ist, sich in die Terminologie eines bestimmten Autors hineinzufinden und von den Begriffen zu den hinter ihnen liegenden Tatsachen zu gelangen, besonders dann, wenn dieser Aussenstehende sich von den Tatsachen weder aus Selbsterfahrung noch aus der Anschauung ein richtiges Bild machen kann. Besonders auf dem Gebiete der Psychologie wirkt sich die Mannigfaltigkeit der Ansichten und Terminologien erschwerend für das Verständnis aus. Dies gilt in vermehrtem Masse auch für die Tiefenpsychologie. Jung hat dies gewusst und deshalb in den „Psychologischen Typen“ eine Definition seiner hauptsächlichsten Begriffe gegeben. Das Psychische kann nur zum kleinsten Teil durch Mass und Zahl erfasst werden. Wird das Gebiet der durch Mass und Zahl erfassbaren Tatbestände verlassen, so tritt der Begriff an Stelle von Mass und Zahl. Ihre Bestimmtheit, die sie der beobachteten Tatsache verleihen, kann nur durch die Bestimmtheit des Begriffes ersetzt werden.

4. Die Realität des Psychischen

Jung steht auf dem Standpunkt, dass das Psychische eine Realität besitze, mit der man zu rechnen habe wie mit etwas Materiellem, das man wägen und messen kann. Gefühle, Triebe und Vorstellungen sind nicht „nichts als...“, sie spielen im Leben des Menschen eine gewichtige Rolle und können nicht „weggedacht“ werden. Es sind Mächte, die einfach da sind und es fertig bringen, dem Verstand ein Schnippchen zu schlagen. Ein Gefühl kann nicht weginterpretiert werden; es ist da und kann den Gang eines Lebens entscheidend beeinflussen. Jacobi schreibt (15, S. 19): „Will man zu einem richtigen Verständnis der Jungschen Lehre kommen, so muss man sich vor allem auf Jungs Standort begeben und mit ihm die volle Realität alles Psychischen anerkennen. Dieser Standort ist, so merkwürdig es klingen mag, relativ neu. Denn das Psychische wurde, bis noch vor wenigen Dezennien, nicht als selbstbedingt und eigenen Gesetzen unterliegend angesehen, sondern als abgeleitet vom Religiösen, Philosophischen oder Naturwissenschaftlichen her betrachtet und erklärt, so dass sein wahres Wesen gar nicht recht erkannt werden konnte.“

Die Realität des Psychischen stellt den Menschen vor die Aufgabe, diese Realität zu erkennen, sie anzuerkennen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dabei wird er bemerken, dass sein Wesen Natur und Geist ist, Individuelles und Allgemeines, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Er bemerkt, dass Schicksal immer zugleich aussen und innen geschieht, dass er eingreifen kann und geschehen lassen muss. „So ergibt sich aus der Erfahrung der psychischen Realität eine Lebensanschauung. Sie ist keine Philosophie, denn sie erklärt weder die Welt noch den Geist, und sie ist keine Religion, denn sie weiss über das Metaphysische nichts auszusagen. Man kann sie höchstens als eine gewisse philosophische Einstellung bezeichnen, die auf psychischen Tatsachen beruht, die sich als zuverlässig und gültig bewährt haben. Oder als eine religiöse Haltung, insofern der Mensch erfahren hat, dass das Ich nicht die letzte Instanz ist, sondern dass es in hilfreiche und zerstörende Mächte verstrickt ist, die über sein Vermögen und Erfassen hinausreichen und denen es sich aussetzen muss“ (55, S. 167).

5. Leib — Seele

Die Eigenständigkeit des Psychischen bedeutet jedoch nicht dessen völlige Unabhängigkeit vom Körper. Wir wissen, dass es irgendwie mit der Gehirnfunktion zusammenhängt und dass seelische Zustände zum Beispiel durch Rauschgifte, die über den Organismus wirken, beeinflusst werden können. Die Forschung hat festgestellt, dass die Umsetzungsstelle gewisser psychischer Funktionen in Physisches sich im Zwischenhirn be-

findet. Wie dieser Übergang sich aber vollzieht, ist völlig unbekannt. Wir wissen auch nicht, was in den Gehirnzellen vorgeht, wenn wir einen Gedanken fassen. Es ist unbekannt, welche Kraft bewirkt, dass wir sinnvolle Sätze bilden können. Die Brücke, die jeden Gedanken oder jedes Gefühl mit gewissen Gehirnprozessen verbinden kann, ist noch nicht geschlagen. Aus diesen Gründen kann die Psyche nicht auf Gehirnphysiologie reduziert werden. Jung bemerkt (44, S. 14/15): „Eine Psychologie, die das Psychische als Epiphänomen betrachtet, tut besser, sich eine Gehirnphysiologie zu nennen und mit der überaus spärlichen Ausbeute sich zu begnügen, welche eine solche Psychophysiologie liefert. Das Psychische verdient als ein Phänomen an sich genommen zu werden, denn es liegen gar keine Gründe vor, wonach es als blosses Epiphänomen zu betrachten wäre, obschon es an die Gehirnfunktion gebunden ist; so wenig als man das Leben als ein Epiphänomen der Kohlenstoffchemie auffassen kann.“

Es ist auch nicht bekannt, ob bei der Neurose Störungen der Gehirnprozesse nebenhergehen oder nicht. Wir wissen aber, dass Neurosen die Funktionen fast aller Körperorgane beeinflussen können, dass also das Psychische fähig ist, von sich aus eine bedeutende Macht zu entfalten. „Wir wissen nicht, ob bei der Neurose eine wirkliche Störung der organischen Gehirnprozesse vorliegt oder nicht, und wenn es sich um Störungen endokriner Natur handelt, ist es unmöglich zu sagen, ob sie nicht viel eher Wirkungen sind als Ursachen“ (28, S. 20).

Für Jung ist der psychische Kosmos zweipolig. Den einen Pol bilden die Trieb- und Affektvorgänge, die auf physiologischer Grundlage beruhen, den andern Pol rationale, ethische und sonstige Vorstellungen, für die kein physiologisches Substrat gefunden werden kann. Dieser Pol kann eine Kraft entfalten, die instande ist, auf die physiologischen Vorgänge entscheidend einzuwirken. „Je ‚psychischer‘ ein Zustand ist, desto komplexer ist er, und desto mehr bezieht er sich auf das Ganze. Gewiss sind elementare psychische Gebilde aufs engste mit physiologischen Körpervorgängen verschwistert, und es besteht nicht der mindeste Zweifel darüber, dass der physiologische Faktor zum mindesten den einen Pol des psychischen Kosmos bedeutet. Wenn schon die Trieb- und Affektvorgänge sowie die ganze neurotische Symptomatologie, die aus deren Störung hervorgeht, klar auf physiologischer Grundlage beruhen, so beweist aber andererseits der Störungsfaktor, dass er die physiologische Ordnung in Unordnung zu verkehren die Macht hat. Besteht die Störung in einer Verdrängung, so gehört der Störungsfaktor, eben das Verdrängende, einer ‚höheren‘ psychischen Ordnung an. Es ist kein elementares, physiologisch Bedingtes, sondern, wie die Erfahrung zeigt, in der Regel eine hochkomplexe Bedingung, wie z. B. rationale, ethische, ästhetische, religiöse oder sonstwie traditiongebundene Vorstellungen, für welche eine physiologische Basis wissenschaftlich nicht nachzuweisen ist. Diese Sphäre hochkomplexer Dominanten bildet den andern

Pol der Psyche. Er hat, wie die Erfahrung zeigt, eine Energie, welche gegebenenfalls derjenigen der physiologisch gebundenen Psyche um ein Mehrfaches überlegen ist“ (39, S. 60/61).

Jung nimmt so einen Standpunkt ein, der mit demjenigen der modernen Biologie übereinzustimmen scheint. Körper und Seele sind zwar aufeinander angewiesen, aber das Psychische wahrt eine gewisse Selbständigkeit und lässt sich nicht auf Organisches reduzieren. Beide gehören aber zusammen. Sie sind Teile eines sie Umgreifenden, nämlich des Lebendigen überhaupt. Dieser Ansicht gibt auch F. Alverdes klar Ausdruck, wenn er schreibt, dass Körper, Seele und Geist drei Ausdrucksformen des Lebens seien (1, S. 4): „Im Gegensatz zur dualistischen Auffassung erblicken wir jetzt in jedem lebenden Organismus und so auch im Menschen eine Einheit; Körper, Geist und Seele sind nach unserer neuen Anschauung lediglich drei verschiedene Ausdrucksformen des einheitlich arbeitenden menschlichen Organismus. Hiermit wird keineswegs behauptet, Geist und Seele seien Erzeugnisse des Körpers; Geistig-Seelisches soll also nicht etwa auf Physiologisches zurückgeführt und dadurch ‚erklärt‘ werden; das wäre Materialismus. Wie zum Materialismus, so steht die neue Auffassung auch in Gegensatz zur dualistischen Ansicht, nach der der Mensch aus Körper, Geist und Seele zusammengesetzt sein soll. Seitens der heutigen Biologie wird der menschliche Organismus also in ganz neuem Lichte gesehen, wenn sie Körper, Geist und Seele als die drei Äusserungsformen einer urgegebenen Einheit betrachtet.“

Alverdes kommt zum Schlusse, dass Geisteswissenschaftler und Biologen stets aufeinander Bezug nehmen sollten, da sie eigentlich das gleiche Forschungsobjekt haben, dieses aber von zwei oder drei verschiedenen Seiten her angehen. Er schreibt (1, S. 5): „Geisteswissenschaftler und Biologe müssen bei ihrer auf den Menschen gerichteten Arbeit stets wechselseitig aufeinander Bezug nehmen. Unterbleibt dies, so verliert der Geisteswissenschaftler den festen Boden unter den Füßen, und der Biologe verrennt sich in Gemeinplätze und Plattheiten.“

Wir sind der Ansicht, dass die Psychologie hier eine vermittelnde und verbindende Funktion zwischen Biologie und den Geisteswissenschaften ausüben kann. Wenn ihr Augenmerk, im Sinne Jungs, auf die beiden Pole des Psychischen gerichtet ist, so kann sie die Brücke zwischen Biologie und Geisteswissenschaftler schlagen, da sie am ehesten Kontakt mit dem Biologischen und Geistigen zugleich im Menschen hat. Es entstände auf diese Weise eine lebendige Zusammenarbeit, bei welcher nur zu gewinnen ist. „Gehirnphysiologie, Psychologie und Geisteswissenschaftler vermögen einen Vorgang von drei verschiedenen Seiten her zu untersuchen, wobei es sich um drei einander gleichberechtigte Betrachtungsweisen handelt. Man darf nicht etwa die eine den anderen überordnen wollen; wohl aber haben diese verschiedenen Untersuchungs-

arten aufeinander Bezug zu nehmen, denn sie können die vielfältigsten Anregungen miteinander austauschen“ (1, S. 11/12).

Alverdes kommt zu seiner Ansicht, indem er sich auf die Bedeutung des Wortes Biologie und auf deren Gegenstand besinnt. Der Gegenstand der Biologie ist das Lebendige, das sich in mannigfachen Formen äussert. „Fragen wir jedoch nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes Biologie, so stellt sich heraus, dass wir Biologie als *Lebenskunde* zu verdeutschen haben. Bei einer solchen Wortbedeutung besteht die Aufgabe des Biologen darin, die *Kunde vom Leben* zu fördern. Leben aber offenbart sich nicht nur an Pflanzen, Tieren und im Körpergeschehen des Menschen, sondern bei uns Menschen auch in den höheren, d. h. den geistig-seelischen Bereichen. Oder soll etwa das Geistig-Seelische jenseits des Lebens stehen? Ist Geistig-Seelisches nicht auch eine der Lebensäusserungen, und zwar die höchste unter diesen?“ (1, S. 3/4)

Rudolf Bilz sieht in den Affekten einen der Angelpunkte für die These von der Leib-Seele-Einheit. Wir haben nur einen Leib, sind aber in zwei Welten zugleich beheimatet. Die Affekte beleben beide Räume. Die Träne, die wir vergiessen, ist physikalisch-chemisch dieselbe, ob sie in Seelenschmerz oder körperlichen Qualen geweint wird. Statt zu weinen kann man aus den gleichen Gründen die Fäuste ballen, immer ist es das Nervensystem, welches die Erregungen leitet. Der Affekt manifestiert sich immer im Körperlich-Physikalischen, sei es in Drüsensekretionen oder in Muskelbewegungen. Der *M. corrugator* und der *M. masseter* oder beide zugleich treten als *partes pro toto* in Erscheinung, ob es sich um eine Feindseligkeit nach aussen oder um trotziges Denken handelt. „Wir haben nur ein Affektwerkzeug, um zu kämpfen und unwirsch zu sein. Es ist das gleiche ‚*Motorium pugnans*‘ einer äusseren oder zugleich inneren Wehrhaftigkeit, das uns in beiden Fällen zur Seite steht.“

Wir sehen in der identischen Exekutive, die für die innere und die äussere Welt zugleich bestimmt ist, einen der Angelpunkte unserer Theorie von der Leib-Seele-Einheit. Im Affekt berühren sich die biologische Welt und die unseres Intellekts mit ihren Ordnungssystemen, Natur und Geist. Wir Menschen leben in einer doppelten Wirklichkeit“ (12, S. 257/58).

DAS KOLLEKTIVE UNBEWUSSTE

1. Das persönliche Unbewusste

Das Unbewusste ist für Jung ein ausschliesslich psychologischer Begriff und kein metaphysischer. Er kann aus der Erfahrung, und zwar zunächst aus der psychopathologischen Erfahrung erschlossen werden. Im Falle z. B. einer hysterischen Amnesie weiss das Ich von der Existenz ausgedehnter psychischer Komplexe nichts. Diese verlorenen Inhalte können aber in der Hypnose zur Reproduktion gebracht werden. Über den Zustand eines unbewussten Inhaltes, solange er nicht ans Bewusstsein angeschlossen ist, weiss man nichts. Man kann auch nicht angeben, welches der Umfang des Unbewussten sei, d. h. was es alles enthalte. Darüber kann nur die Erfahrung entscheiden. Wir nehmen an, dass Bewusstseinsinhalte durch Verlust ihres energetischen Wertes unbewusst werden können. Dieser Vorgang ist derjenige des Vergessens. Die unter die Bewusstseinschwelle geratenen Inhalte können gelegentlich noch nach Jahrzehnten wieder auftauchen, und zwar im Traum, in der Hypnose oder durch Auffrischung von Assoziationen mit dem vergessenen Inhalt.

Ferner können bewusste Inhalte, ohne erheblich an Wert einzubüssen, durch absichtliches Vergessen, das Verdrängen eines peinlichen Inhaltes, unter die Bewusstseinschwelle geraten. Eine ähnliche Wirkung entsteht durch Auflösung der Geschlossenheit des Bewusstseins infolge eines heftigen Affektes oder durch Persönlichkeitszerfall in der Schizophrenie.

Ebenfalls aus der Erfahrung ist bekannt, dass Sinneseindrücke, die wegen zu geringer Intensität oder infolge Ablenkung der Aufmerksamkeit nicht bewusst apperzipiert werden, doch zur Aufnahme gelangen, und zwar durch unbewusste Perzeption. Dies kann wiederum durch Hypnose nachgewiesen werden. Dasselbe gilt für Schlüsse und Kombinationen, die wegen zu geringer Wertigkeit oder wegen Ablenkung der Aufmerksamkeit unbewusst bleiben. Schliesslich gibt es unbewusste psychische Zusammenhänge, z. B. mythologische Bilder, die niemals im Bewusstsein waren und daher ganz aus der Tätigkeit des Unbewussten hervorgehen.

Die Erfahrung gibt keine Auskunft darüber, was möglicherweise unbewusster Inhalt sein kann. Auf die Fragen, wo die unterste Grenze einer subliminalen Sinnesperzeption sei, ob es eine Massbestimmung für die Feinheit oder Reichweite unbewusster Kombinationen gebe und wann ein vergessener Inhalt total ausgelöscht sei, gibt es keine Antwort.

Alle Erwerbungen der persönlichen Existenz, welche unbewusst geworden sind, also Vergessenes, Verdrängtes, unterschwellig Wahrgenommenes, Gedachtes und Gefühltes belegt Jung mit dem Begriff des persönlichen Unbewussten.

2. Das kollektive Unbewusste

Bei der Betrachtung des unbewussten Materials eines Neurotikers und eines Schizophrenen fiel Jung ein beträchtlicher Unterschied auf. Beim Neurotiker ist das Material hauptsächlich persönlichen Ursprungs, indem sich seine Gedanken und Gefühle in der Sphäre seiner Familie und seiner Gesellschaft bewegen. Bei einem Geisteskranken verschwindet aber oft die persönliche Sphäre hinter kollektiven Vorstellungen. Er hört die Stimme Gottes, die zu ihm spricht, und sieht ungeheure kosmische Umwälzungen. Er fängt an von Geistern, Dämonen, Zauberei, geheimen magischen Verfolgungen usw. zu reden. Dies führte Jung zu der Hypothese, dass in allen Menschen eine unbewusste Schicht vorhanden sei, in der alle Inhalte einer primitiven Mentalität enthalten sind. Diese Schicht ist tief unbewusst, kann jedoch in Traum, Visionen und bei Bewusstseinsstörungen aufsteigen. Diese unpersönliche Seelenschicht belegte Jung mit dem Namen „kollektives Unbewusstes“. Es heisst deshalb kollektiv, weil es nicht individuell erworben wurde, sondern das Funktionieren der ererbten Hirnstruktur ist, die in den grossen Umrissen bei allen menschlichen Wesen dieselbe ist, was in gewisser Hinsicht sogar für die Säugetiere gilt. „Das ererbte Gehirn ist das Resultat des anzestralen Lebens. Es besteht aus den strukturellen Niederschlägen oder Entsprechungen jener psychischen Tätigkeiten, die unzählige Male im Leben der Vorfahren wiederholt wurden. Umgekehrt ist es aber auch der jeweils a priori vorhandene Typus und Veranlasser der entsprechenden Tätigkeit. Ich mache mich keineswegs anheischig zu entscheiden, wer älter ist, das Ei oder die Henne“ (36, S. 95/96).

Der menschliche Geist wird nicht als tabula rasa geboren, so wenig wie jeder Mensch ein gänzlich neues und einzigartiges Gehirn hat. Es ist vielmehr das Resultat der Entwicklung in einer unendlich langen Ahnenreihe. Es entwickelt sich in jedem Kinde in seiner ganzen differenzierten Vollendung und wird bei seinem Funktionieren Resultate ergeben, die schon ungezählte Male vorher in der Ahnenreihe hervorgebracht worden sind. Die menschliche Anatomie ist ein vererbtes, mit der anzestralten Konstitution identisches System, das auf dieselbe Weise wie früher funktionieren wird. Deshalb ist die Möglichkeit, dass etwas vom Früheren wesentlich Verschiedenes produziert werden wird, gering. Alle Faktoren, die unseren Vorfahren wesentlich waren, werden auch uns wesentlich sein, denn sie entsprechen dem vererbten organischen System. —

Das kollektive Unbewusste wird also eindeutig mit der Hirnstruktur in Zusammenhang gebracht. Dies wird noch an verschiedenen anderen Stellen ausgesprochen. Das Psychische als Ganzes ist aber nicht gänzlich vom Gehirn abhängig. Am klarsten wird dies an folgender Stelle gesagt (25, S. 225/26): „Wohl können wir mit hinlänglicher Sicherheit feststellen, dass ein individuelles Bewusstsein in bezug auf uns selber zum Ende gekommen ist. Ob aber damit auch die Kontinuität des psychischen Vor-

ganges unterbrochen ist, bleibt zweifelhaft, denn die Gehirnverhaftung der Psyche ist heutzutage mit weit geringerer Sicherheit zu behaupten als noch vor fünfzig Jahren.“

Nach diesem Zitat erhebt sich die Frage, ob Jung unter Psyche die Totalität alles Psychischen, also auch das kollektive Unbewusste, meint, oder ob er das letztere mehr als ein biologisches Problem ansieht. Es scheint, dass er bei der Gehirnverhaftung der Psyche an das kollektive Unbewusste denkt und die Frage beim persönlichen Unbewussten und beim Bewusstsein offen lässt.

Das kollektive Unbewusste ist aber nicht nur allgemein menschlich, sondern sogar allgemein tierisch. Jung meint, dass es theoretisch möglich sein müsste, die Psychologie der niedersten Tiere aus dem kollektiven Unbewussten zu entwickeln. „Dieser ganze seelische Organismus entspricht genau dem Körper, der zwar stets individuell variiert, daneben aber und in allen wesentlichen Grundzügen der allgemeine menschliche Körper ist, den alle haben, und der in seiner Entwicklung und Struktur jene Elemente noch lebendig besitzt, die ihn mit den wirbellosen Tieren und schliesslich sogar mit den Protozoen verbinden. Es müsste theoretisch sogar möglich sein, nicht nur die Psychologie des Wurmes, sondern auch die der Einzelzelle aus dem kollektiven Unbewussten wieder herauszuschälen“ (37, S. 164/65).

Ein biologisches Problem ist das Unbewusste auch für Rudolf Bilz. Dieser lehnt aber die These von den Niederschlägen der Erfahrungen der Ahnenreihen ab, da dies auf eine Vererbung erworbener Eigenschaften hinauslaufe. Er schreibt (12, S. 304): „Wir sehen im menschlichen Unbewussten mit seinen Verzahnungsbereitschaften (= Partizipationen) und seinen vorgebildeten Prägungen zu sinnvoller Tätigkeit ein Problem biologischer Ordnung. Wie allerdings diese erbten psychischen und physischen Bereitschaften zustande gekommen sind, wissen wir nicht. Wir stellen nur fest, dass sie walten und wirken. (Auf keinen Fall teilen wir die Meinung der Schule Jungs, dass das sogenannte kollektive Unbewusste letzten Endes vom Bewussten her ableitbar sei, indem es den Niederschlag der Erfahrungen und Erlebnisse prähistorischer Vorfahrenreihen bedeute. Diese Annahme läuft auf eine Vererbung erworbener Eigenschaften hinaus!) Das biologisch-szenisch geordnete Unbewusste, wie wir es sehen, ist vor aller Erfahrung gegeben, auch vor der Erfahrung unserer Väter, aber durch ihre Erbmasse, das liegt im Begriff der Vererbung, empfangen wir diese Gegebenheiten. Lamarckistische Gedankengänge lehnen wir ab.“

Jung wendet sich aber gerade gegen die Auffassung, dass das Unbewusste nur vom Bewusstsein her zu erklären und ableitbar sei. Er betont, dies sei eine Auffassung Freuds. Das Unbewusste ist immer schon vorher da, denn es ist die seit Urzeiten ererbte Funktionsbereitschaft. Das Bewusstsein ist ein spätgeborener Nachkomme der unbewussten Seele. Jung betont auch, dass nicht Eigenschaften vererbt

werden, sondern deren Anlagen. Nicht fertige Vorstellungen werden übertragen, sondern nur die Möglichkeiten des Vorstellens. *Alverdes* schreibt über die Vererbung (5, S. 130): „Beim Vererbungsvorgang werden nicht Eigenschaften von den Eltern auf die Kinder übertragen, sondern nur Anlagen zu solchen. Ob aber die letzteren zur Realisierung und damit zu einer Manifestation gelangen oder nicht, hängt von mancherlei inneren und äusseren Faktoren ab.“

Bei der Gehirnverhaftung des kollektiven Unbewussten, also eines wesentlichen Teiles des Geistigen, kann leicht der Vorwurf des Materialismus erhoben werden. Geistiges wird letzten Endes auf Organisches zurückgeführt. Materie und Geist fliessen in eins zusammen. Dies entspringt aus der spezifischen Einstellung *Jungs* zu Natur und Geist. Die Psychologie ist für ihn eine Naturwissenschaft, und die Inhalte des Psychischen können mit naturwissenschaftlichen Methoden angegangen werden. Natur ist Materie und Geist zugleich. „Die Natur ist nicht nur Materie, sie ist auch Geist. Wäre dem nicht so, so wäre die einzige Quelle des Geistes die menschliche Vernunft“ (29, S. 170). *Paracelsus* hat auf das „Licht der Natur“ in prinzipieller Weise hingewiesen. Das *lumen naturae* ist der natürliche Geist, dessen Wirken man im Unbewussten beobachten kann. Dieses ist ein weitgehend autonomes psychisches System, das die Einseitigkeiten des Bewusstseins kompensiert und gegebenenfalls gewalttätig korrigiert. Das Bewusstsein kann sich sowohl in die Natürlichkeit als auch in die Geistigkeit verirren, was eine Folge seiner relativen Freiheit ist. „Das Unbewusste beschränkt sich nicht nur auf die Instinkt- und Reflexvorgänge der subkortikalen Zentren sondern reicht auch über das Bewusstsein hinaus und antizipiert in seinen Symbolen zukünftige Bewusstseinsvorgänge. Es ist daher ebenso sehr auch ein Überbewusstes“ (29, S. 171).

Das persönliche Unbewusste ist ein Überbau über dem kollektiven Unbewussten. Das erstere weiss in der Regel von der Existenz des letzteren nichts. Das kollektive Unbewusste hat nur gelegentlich Einfluss auf unsere Träume. Diese zeichnen sich dann durch bemerkenswerte Schönheit aus, sind dämonisch-schreckvoll oder voll rätselhafter Weisheit. Von gewissen Primitiven werden sie als „grosse“ Träume bezeichnet. Sie können für das Individuum von grosser Bedeutung sein, indem sie einen Einfluss auf sein psychisches Gleichgewicht ausüben. Obwohl sie oft über den geistigen Horizont des Träumers hinausgehen, werden sie zu einer Art geistigem Markstein und bekommen Geltung für viele Lebensjahre. Sie können nicht reduktiv gedeutet werden, da ihr wirklicher Wert und Sinn in ihnen selber liegt. Da sie eine Art elementarer Erlebnisse sind, vermögen sie unter Umständen jedem Rationalisierungsversuch zu widerstehen.

Die typischen Motive in den Träumen scheinen insofern von Wichtigkeit zu sein, als sie eine Vergleichung mit den mythologischen Motiven erlauben. Viele mythologische Motive finden sich auch in den Träumen

vieler Menschen, oft mit derselben Bedeutung. Jung kommt deswegen zu der Auffassung, die auch Nietzsche äusserte, dass das Traumdenken eine phylogenetisch ältere Art des Denkens sei.

Das kollektive Unbewusste ist „geschichtet“. Es zerfällt in drei Bereiche. Der erste, der in der Richtung der Tiefe auf das persönliche Unbewusste folgt, ist der Bereich der Emotionen, Affekte und primitiven Triebe, über die wir unter Umständen noch eine Kontrolle ausüben und die wir rational noch irgendwie einordnen können. Der nächste Bereich umfasst jene Inhalte, die aus der tiefsten und niemals ganz bewusst zu machenden Mitte des Unbewussten hervorbrennen. Es sind Fremdkörper, die vom Ich nie ganz assimiliert werden können. Sie haben autonomen Charakter und bilden nicht nur die Inhalte von Neurosen und Psychosen sondern auch der Visionen und Halluzinationen schöpferischer Geister. Der dritte Bereich des kollektiven Unbewussten ist jener, der nie zum Bewusstsein gebracht werden kann. „Ganz unten liegt das Unergründliche, die zentrale Kraft, aus der sich einstens die Einzelsythen ausgeschieden haben“ (15, S. 62). Die verschiedenen Bereiche sind nicht säuberlich voneinander geschieden, sondern treten meistens in einer Art Vermischung auf.

Das kollektive Unbewusste besteht aus den Niederschlägen der Reaktionsweisen, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselben sind. „Das Unbewusste besteht aus Inhalten, die völlig undifferenziert sind, indem sie den Niederschlag der typischen Reaktionsweisen der Menschheit seit ihren Uranfängen — ohne Rücksicht auf historische, ethnische oder andere Differenzierung — in Situationen allgemein menschlicher Natur darstellen, also z. B. Situationen wie Angst, Gefahr, Kampf gegen Übermacht, Beziehung der Geschlechter, der Kinder zu den Eltern, väterliche und mütterliche Gestalten, Haltungen zu Hass und Liebe, zu Geburt und Tod, die Macht des hellen und des dunklen Prinzips, usw.“ (15, S. 29).

In den Visionen tritt ein Bild des kollektiven Unbewussten hervor, welches die angeborene Struktur jeder Psyche und Vorbedingung des Bewusstseins ist. Jung meint, dass nach dem phylogenetischen Grundgesetz die psychische Struktur gleich wie die anatomische die Merkmale der durchlaufenen Ahnenstufen an sich tragen müsse. Beim Unbewussten sei dies auch der Fall. Im Traum und in der Geistesstörung treten seelische Inhalte an die Oberfläche, welche die Merkmale eines primitiven seelischen Zustandes an sich tragen. Der Form und auch dem Sinngehalt nach könnte man oft meinen, sie wären Fragmente alter Geheimlehren. Dabei treten zahlreiche mythologische Motive auf, die sich aber in einer modernen Bildersprache verbergen. Der Adler des Zeus oder der Vogel Rock sind ein Flugzeug, „der Held, der den Drachen erschlägt, ist der Helden-tenor am Stadttheater; die chthonische Mutter ist eine dicke Gemüsehändlerin, und Pluto, der Proserpina raubt, ein gefährlicher Chauffeur usw.“ (46, S. 23). Die Manifestationen des kollektiven Unbewussten

haben in bezug auf die Bewusstseinslage kompensatorischen Charakter. Durch sie soll eine unangepasste oder einseitige Bewusstseinslage ins Gleichgewicht gebracht werden. In der Symptomatologie der Neurosen und in den Wahnideen der Geisteskranken wird diese Funktion oft handgreiflich. Es gibt Leute, die sich ängstlich gegen alle Welt abschliessen und plötzlich entdecken, dass jedermann von ihren tiefsten Geheimnissen weiss und davon spricht. Nicht alle Kompensationen sind dermassen offensichtlich. Die neurotischen sind schon viel subtiler, und die in den Träumen auftretenden sind nicht nur dem Laien sondern auch dem Kenner oft zunächst völlig undurchsichtig, obschon sie verblüffend einfach sind, wenn man sie einmal verstanden hat.

Das Unbewusste kann als der historische Untergrund der Psyche betrachtet werden. Es enthält in konzentrierter Form die Abfolge der Engramme, die seit undenkbar langer Zeit die jetzige psychische Struktur bedingt haben. Die Engramme sind Funktionsspuren, die andeuten, auf welche Art die menschliche Psyche durchschnittlich, am häufigsten und intensivsten funktioniert hat. Diese Funktionsengramme stellen sich als mythologische Bilder und Motive dar, welche teils identisch, teils sehr ähnlich bei allen Völkern vorkommen und auch im unbewussten Material der modernen Menschen nachzuweisen sind. Dabei treten neben erhabenen Figuren auch ausgesprochen tierische Züge oder Elemente unter den unbewussten Inhalten auf. Der Welt der realen Dinge tritt auf diese Weise eine ganze innere Welt von Bildern gegenüber.

Die Mythen der Völker sind die eigentlichen Exponenten des kollektiven Unbewussten. „Die gesamte Mythologie wäre eine Art Projektion des kollektiven Unbewussten. Am deutlichsten sehen wir dies am gestirnten Himmel, dessen chaotische Formen durch Bildprojektion geordnet wurden. Daraus erklären sich die von der Astrologie behaupteten Gestirneinflüsse: sie sind nichts als unbewusste introspektive Wahrnehmungen der Tätigkeit des kollektiven Unbewussten. So wie die Konstellationsbilder an den Himmel projiziert werden, so werden ähnliche und andere Figuren in Legenden und Märchen oder auf historische Personen projiziert“ (37, S. 165/66). Das kollektive Unbewusste kann deshalb auf zweierlei Arten erforscht werden, entweder in der Mythologie oder in der Analyse des Individuums.

Jung ist der Auffassung, dass man auch mit Mythologie Naturwissenschaft treiben könne, denn sie sei so gut ein Naturprodukt wie Pflanzen, Tiere oder chemische Elemente. Die Psyche steht nicht ausserhalb der Natur, auch wenn sie ein Willkürprodukt wäre. Die Mythologie ist zwar nicht „wahr“ im Sinne eines mathematischen Lehrsatzes oder eines physikalischen Experiments. Trotzdem ist sie ein ernsthafter Forschungsgegenstand und enthält ebenso viele Wahrheiten wie eine Naturwissenschaft; nur liegen sie auf der psychischen Ebene.

Gegen die Auffassung, dass der Mythos psychologische Tatsachen darstelle, haben sich schon viele Einwände erhoben. Jung gibt zu,

dass der Mythos auch eine erklärende Allegorie astronomischer, meteorologischer oder vegetativer Vorgänge sei. „Die Koexistenz erklärender Tendenzen ist wohl kaum zu leugnen, denn es sind zu viele schlagende Beweise dafür vorhanden, dass der Mythos auch erklärende Bedeutung hat, aber damit ist die Frage nicht beantwortet, warum der Mythos gerade in dieser Weise allegorisierend erkläre“ (44, S. 66). Das Kausalitätsbedürfnis des Primitiven ist noch nicht so gross wie das Unsrige. Ihm liegt noch weit weniger am Erklären als am Fabulieren. Bei seinen Patienten sieht Jung, wie mythische Phantasien entstehen. Sie werden nicht ersonnen, sondern sind Bilder und Vorstellungsserien, die sich aus dem Unbewussten aufdrängen. Wenn sie erzählt werden, so haben sie oft den Charakter zusammenhängender Episoden, die den Wert mythischer Darstellungen besitzen. Jung nimmt an, dass die Mythen auf diese Weise entstanden seien. Deshalb haben auch die Phantasien, die aus dem Unbewussten stammen, so viel Verwandtes mit den primitiven Mythen. Da der Mythos eine Projektion aus dem Unbewussten und keine bewusste Erfindung ist, so ist es nicht verwunderlich, dass wir überall auf dieselben Mythenmotive stossen und dass der Mythos typische psychische Phänomene darstellt.

Dieselbe Auffassung von der psychischen Bedingtheit der Mythologie hat der Ethnologe Adolf Bastian (1826—1905). Er schreibt (8, S. 68): „In der Mythologie der Völker spielt die schaffende Phantasie, Idealbilder dessen projizierend, was in den Tiefen des Gemütes zur Erscheinung drängt.“ Und weiter (8, S. 69): „Ehe der Riss des Subjektiven und Objektiven eingetreten ist, steht das Volk noch auf dem Zustande der Natur-Religion, die als unmittelbarer Reflex das Seelenleben spiegelt, und so in klaren Bildern objektiv anschauen lässt, was sich auf dem dunkeln Grunde subjektiven Ahnens der Beobachtung entziehen würde.“ Bastian ist der Auffassung, dass uns die Religionen der Naturvölker, als unmittelbarer Reflex des Seelenlebens im unbewussten Schaffen, die Elementarstoffe des Psychischen enthüllen werden, die als solche jedem Denken zugrunde liegen müssen. Bei dem direkten Anschluss der Psychologie an die Physiologie sei auch die geistige Gestaltung, gleich wie die körperliche, präformiert. Diese geistige Gestaltung ist jedoch nur potentiell präexistierend, als ein Keim, der unendlichen Fortschrittes fähig ist. Dieser hat sich als „selbständiger Schöpfungsknoten“ ins Gewebe des Organismus geschlungen und tritt erst unter allen jenen Bedingungen, die wir von der Welt verstehen und untersuchen, in die Bahn seiner Entwicklung ein. Das Psychische hat nach Bastian auch seinerseits die Kraft, verändernd auf den Organismus einzuwirken. Durch erworbenes Geistiges werden folgende Generationen prädisponiert, weiter in der vorgezeichneten Richtung zu schreiten. „Insofern mag, die Menschheit als ein Ganzes aufgefasst, von einem Fortschritt geredet werden, da das von einer Generation erworbene Geistes-Kapital durch Vererbung die folgenden prädisponiert, akkumulativ darauf weiter zu bauen. Hier

ist jedoch der psychische Hebel, der als Ansatzpunkt dient, um verändernd auf den Organismus zurückzuwirken, und nach den geistigen Veränderungen, bis zum Verschwinden der Wirkungen, auch das Körperliche zu influenzieren“ (8, S. 28). Der Körper bildet also, grob gesprochen, die Seele, und die Seele ihrerseits den Körper. Dies würde mit der These Jungs übereinstimmen, der trotz der Organverhaftung der Psyche dieser eine relative Selbständigkeit zubilligt, so dass sie ihrerseits den Organismus beeinflussen kann.

Bastian vertritt die Auffassung, dass Ethnologie und Psychologie eng zusammenarbeiten sollten. Durch Berücksichtigung des psychologischen Gesichtspunktes könnten aus der gleichartigen Grundlage organischer Wachstumsprozesse die Gesetze der Gedankenbildung abgeleitet werden. Durch die Verbindung mit dem allgemein Menschlichen werden sich die Forschungen der vergleichenden Mythologie in bestimmten Kulturgebieten schärfer hervorheben, um die in ihrem jedesmaligen Bezirk stattgehabten Übertragungen zu beweisen. — Wer sich dem Studium der Naturvölker widmet, muss sozusagen eine psychologische Askese durchmachen. Er muss dem „Pomp und Glanz unserer erhabenen Ideale“ entsagen und darf sich auch nicht von den Reizen der Kunst und den Lockungen der Dichtung zu Abschweifungen verführen lassen. Jeder Gedanke muss, wie er roh aus dem Unbewussten entsprang, sorgsam geprüft werden. Dabei darf man sich nicht durch seine Rauheit oder etwaige Gemeinheit und Niedrigkeit abschrecken lassen. Nachdem jeder Gedanke qualitativ und quantitativ analysiert worden ist, kann man allmählich vom Einfachen zum Komplizierteren fortschreiten und so wieder zu der jetzigen Höhe der Kultur zurückkehren. Bastian möchte solcherart auf der Basis einer genau erforschten Spannungsweite psychologischer Grundelemente eine naturwissenschaftliche Psychologie aufbauen, die aus elementaren Grundlagen den Gedankenbau der Menschheit in seinen mannigfaltigen Verbindungen aufführt.

Wie in der Natur bestimmte Grundformen zu erkennen sind, so ist auch im Gedankenreich die Zahl der Grundelemente beschränkt. „Wie im anorganischen Reich nur eine bestimmte Zahl von Grundsubstanzen sich in primitiven Bildungen verwirklicht, wie wir in der Botanik die Urformen würden auszählen können, unter denen die Species oder doch die Genera hervortreten, sobald ein statistisch vollständiger Überblick in der Pflanzengeographie gegeben wäre, so lässt sich auch die künftige Möglichkeit einer festen Ziffer in den Grundelementen des Gedankenreiches annehmen, da es immer dieselben wirkenden Ursachen des Makrokosmos sind, die in die empfängliche Masse des Mikrokosmos einfallen“ (7, S. III). — Auch Jung fiel bei seiner therapeutischen Arbeit die relative Gleichförmigkeit der unbewussten Bilder auf. Bei aller Mannigfaltigkeit an der Oberfläche des Bewusstseins stößt man in den Tiefenschichten auf gewisse Grundelemente. Er schreibt (48, S. 292): „Wir wissen, dass die Individuen, so sehr sie durch die Verschiedenheit ihres

Bewusstseinsinhalte getrennt sind, um so ähnlicher werden, wenn man sie vom Standpunkt des Unbewussten betrachtet. Es ist für jeden Psychotherapeuten ein bedeutender Eindruck, wenn er inne wird, wie gleichförmig bei allem Reichtum die unbewussten Bilder sind. Verschiedenheit entsteht erst durch die Individuation.“ Das menschliche Unbewusste enthält die ganze vererbte Lebens- und Funktionsform der Ahnenreihe, so dass jedes Kind mit einer angepassten psychischen Funktionsbereitschaft schon vor allem Bewusstsein zur Welt kommt. Diese unbewusste instinktive Funktion ist auch im erwachsenen, bewussten Leben beständig vorhanden und tätig. Alle Funktionen der bewussten Psyche sind in ihr vorgebildet. Ähnlich wie das Bewusstsein nimmt das Unbewusste wahr, hat Absichten und Ahnungen, fühlt und denkt. Dies ergibt sich aus den Erfahrungen der Psychopathologie und der Erforschung der Träume.

Was Jung für das Einzelwesen annimmt, nämlich die Vorbildung einer später differenzierten Funktionsweise im Unbewussten, behauptet Bastian in bezug auf die Völker. Alle Fragen, welche das Leben der Kulturvölker bewegen, müssen schon im niedrigsten Naturstamm, wenn etwa auch erst in embryonalen Anlagen, sich zeigen, da in einem gesellschaftlichen Organismus, wie in jedem Organismus überhaupt, alle diejenigen Komponenten vereinigt seien, welche als Vorbedingungen organischer Existenz zu betrachten sind. Als eine solche Frage oder ein solcher „Elementargedanke“, die schon bei den Naturvölkern lebendig sind, sieht Bastian die Vorstellungen vom Fortleben der Seele nach dem Tode an. Er rubriziert diese Vorstellungen folgenderweise: „Die Vorstellungen vom Fortleben der Seele lassen sich allgemein in drei Rubriken zusammenfassen, einmal die Auffassung des beim Tode Überbleibenden, als unstat und umherschwankendes Gespenst, dann seine Entrückung nach einem ausserweltlichen Aufenthalt oder nach bestimmten Abteilungen derselben für Belohnung oder Strafen, und drittens seine verdienstgemässe Einkörperung auf eine Stufe der Wesensreihe, bis die in der Meditation potenzierte Geisteskraft die Fesseln der Seelenwanderung durchbricht... Für alle diese Theorien finden sich im folgenden Belege die Hülle und Fülle, um sie genugsam als Elementargedanken zu beweisen“ (7, S. IV/V).

Wir müssen uns mit diesem Beispiel begnügen, während Bastian in seinen Werken ein riesiges Material ausbreitet, um gewisse Übereinstimmungen in Sitten und Gebräuchen weit voneinander entfernter Völker und Stämme aufzuzeigen.

Bilz findet eine verblüffende Ähnlichkeit in einer Reihe sinnvoller körperlicher Erscheinungen im Verhalten seiner Kranken und im Leben der Naturvölker, die zu einer Vergleichung förmlich herausfordern. „Wenn wir ‚Nein‘ sagen und dabei die Hand supinieren, so ist das genau dieselbe Bewegung, die die Aranda im australischen Busch ihren Stammesgenossen zeigen, wenn sie in ihrer Gestensprache ‚nein, kein, nichts da‘ ausdrücken wollen. Diese leere offene Hand sagt eben überall in der ganzen Welt einem begierigen Du: ‚Überzeuge dich selbst. Sieh an, ich habe nichts.‘“ (12, S. 289). —

Jung ist der Auffassung, dass es zum Verständnis des christlichen Dogmas wesentlich beitrage, wenn die dem Christentum zunächst zugrundeliegende Mythenwelt Vorderasiens und sodann die Mythologie überhaupt als Ausdruck einer allgemein menschlichen Disposition in Betracht gezogen werde. Diese Disposition ist das kollektive Unbewusste, dessen Existenz aus der individuellen Phänomenologie erschlossen werden kann. Jung wehrt sich aber gegen den Vorwurf, dass er damit die religiöse Vorstellungswelt auf „nichts als“ biologische Grundlagen reduziere und dass mit dieser Betrachtungsweise das religiöse Phänomen „psychologisiert“ und damit in Dunst aufgelöst sei. „Es wird doch keinem vernünftigen Menschen einfallen, dass die Rückführung der menschlichen Gestalt auf einen quadrupeden Saurier einer Ungültigkeitserklärung der menschlichen Gestalt gleichkomme, oder dass letztere damit aus sich selbst erklärt sei. Hinter all dem steht ja das grosse und ungelöste Rätsel des Lebens und der Entwicklung überhaupt, und von überragender Wichtigkeit ist ja schliesslich nicht der Ursprung, sondern das Ziel der Entwicklung“ (47, S. 260). Ein lebendiges Gebilde aber, von den Wurzeln abgeschnitten, ist der Rückverbindung zu seiner Existenzgrundlage beraubt und muss daher verdorren. Die „Anamnese“ (Erinnerung) der Ursprünge ist deshalb von vitaler Bedeutung. Unbewusste Vorgänge werden in Märgen und Mythen ausgedrückt, und ihre Wiedererzählung bewirkt Wiederbelebung und -erinnerung derselben. Damit werden Bewusstsein und Unbewusstes wieder verbunden. Die Dissoziation der Persönlichkeit ist die Grundlage der Neurosen. Bewusstsein und Unbewusstes schlagen beide einen entgegengesetzten Weg ein. Jung sieht in den Symbolen das übergeordnete Dritte, in welchem die Parteien zusammenkommen können, da sich Gegensätze auf ihrem eigenen Niveau nicht einigen lassen. Das Symbol gehört dem Bewusstsein und dem Unbewussten an und kann deshalb durch seine Form die ideelle und durch seine Numinosität die emotionale Gegensätzlichkeit zusammenführen.

3. Kritik

In der „Allgemeinen Psychopathologie“ (17) setzt sich Jaspers kritisch mit den Ansichten Jungs auseinander. Er gibt zu, dass im Inhaltlichen sowie in der sinnhaften Beziehung der Inhalte und Bilder schlagende Ähnlichkeiten vorhanden sind. Auch versteht er, dass man die seelische Krankheit aus dem Seelenleben der Primitiven und das primitive Seelenleben aus den heute zu beobachtenden Kranken verstehen möchte, wozu die Theorie verhelfen soll, dass in Traum und Krankheit gewisse Hemmungen wegfallen, worauf das Primitive wieder aus den tieferen Schichten des Unbewussten hochkommt. Jaspers weist darauf hin, dass das archaische Denken des primitiven Bewusstseinszustandes etwas wesentlich anderes als psychotische Erkrankung ist. Das schizophrene

Denken isoliert den Menschen und löst ihn aus der Gemeinschaft, während das archaische Denken das Ergebnis einer kollektiven Entwicklung ist und der faktischen Gemeinschaft dient. „Das bildhafte Denken der Primitiven geschieht in der Gemeinschaft eines Geistes, der als rationales Denken noch sparsam entwickelt ist, das der Schizophrenen vollzieht sich trotz ihrer gleichzeitig vorhandenen rationalen Denkmöglichkeiten in der Zivilisation, der sie angehören“ (17, S. 620). Erst dann, wenn man das Spezifische des Primitiven und des Schizophrenen, was jeden Akt des Bilddenkens und was den Gehalt der Bilder charakterisiert, sehen und aufzeigen könnte, würde der Vergleich, der die Analogien zwischen den beiden Zuständen findet, fruchtbar. Dabei würde man sowohl den Unterschied der Inhalte und Akte des Seelenlebens als auch die Heterogenität des Bewusstseinszustandes des Schizophrenen, des Primitiven und des Träumenden erkennen. In dieser Beziehung ist aber nichts gewonnen. Die blosse Aufzählung der Ähnlichkeiten wird langweilig, während man in den Einzelheiten das Nichtähnliche spürt. — „Die Fragen sind also: 1. Sind schizophrene Erlebnisse eine Quelle primitiver Anschauungen und Vorstellungen gewesen? Die Frage ist gar nicht zu beantworten. — 2. Wie ist das Denken der Primitiven im Vergleich zum Schizophrenen? Offenbar ‚gesund‘, es hat nicht den Charakter schizophrener Primärerlebnisse oder schizophrener Seelenabläufe. — 3. Was heisst ‚Wiederauftauchen‘ verschütteter, in der Zivilisation verlorengegangener Urbilder, Mythen, Symbole, Möglichkeiten und Kräfte? Das ist eine sehr unbestimmte, nicht verifizierbare Theorie, ein bisher nicht weiter erforschbarer Zusammenhang, eine grossartige und unbegründete Behauptung, die sich nur an immer anderem Material ohne Erkenntnisfortschritt wiederholt“ (17, S. 620). — Für J a s p e r s sind die Analogien zwischen den Mythen und zwischen diesen und den Traumgehalten sowie den Inhalten von Psychosen unzureichend, um ein universales, mit Inhalten erfülltes Fundament des Unbewussten im Menschen konstruieren zu können. Die Analogien sind nur äusserlich, da sie sich auf allgemeine Kategorien beschränken, wobei ihr wirksamer Inhalt nicht getroffen wird. „Worin z. B. die sterbenden und auferstehenden Götter (Osiris wird getötet, Dionysus zerrissen, Christus gekreuzigt) übereinstimmen, macht gerade nicht ihr Wesen aus. Die Analogie erleuchtet das Unwesentliche“ (17, S. 282).

Nach J a s p e r s ist das kollektive Unbewusste ein Beispiel für die Schwierigkeit einer Grenzziehung zwischen Vererbung und Tradition im Seelenleben. Es stellt sich die Frage, ob dieses Unbewusste ein geschichtliches oder ein biologisches Phänomen sei. Weil es der Träger des spezifisch Menschlichen ist und seine Inhalte einen geschichtlichen Sinn haben, scheint es geschichtlich zu sein. Dann kann man aber mit B u m k e einwenden, dass erworbene Eigenschaften nicht vererbt werden. Alle Behauptungen von einem prähistorischen und historischen Erwerb von Symbolen, die dann ohne Tradition aus dem Unbewussten wieder auf-

tauchen, sind also hinfällig. — Ist dagegen das kollektive Unbewusste der biologische Grund der geschichtlich sich entfaltenden menschlichen Möglichkeiten, so müsste man bei der Vergleichung der Mythen und Symbole der Völker, um das allgemein Menschliche zu finden, vom Geschichtlichen absehen, und das ist nicht möglich. Ein vorzeitiges, ungeschichtliches Allgemeinmenschliches lässt sich nicht inhaltlich, sondern nur formal fassen. — „Ist aber das kollektive Unbewusste nur ein Name für die sachlichen geistigen Notwendigkeiten, die dazu führen, dass vielleicht an mehreren Stellen der Erdoberfläche das Feuer gefunden, ähnliche Werkzeuge hergestellt, sachlich naheliegende Gedanken gedacht wurden, so stehen wir in der alten Diskussion der Ethnologen, was von Kulturgütern auf universalen menschlichen Elementargedanken, was auf historischen Wanderungen von Land zu Land beruhe“ (17, S. 594). — Zweideutig ist auch das psychologische Verstehen der Symbole. Sie werden in Mythen und Religionen, in Träumen und Psychosen, in Wachphantasien und psychopathischen Zuständen studiert. So erwirbt man ein Wissen von ihnen, das aber nur äusserlich und nicht mit eigenem Glauben verbunden ist. Andererseits kann man im Gewande dieses wissenschaftlichen Studiums die Wahrheit der Symbole selber meinen. Durch Mitteilung der Kenntnis von Symbolen will man das Heil bringen, sie selber wecken und an ihnen teilnehmen lassen. „Der Sinn von Erkenntnis historischer und psychologischer Tatbestände — von aussen gesehen auch dann, wenn sie innerlich vergegenwärtigt werden — und der Sinn der Wahrheit im Wissen durch Symbole geht verwirrend durcheinander“ (17, S. 277).

Jaspers warnt davor, leidenden Menschen zu lebendig wirksamen Symbolen zu verhelfen, indem man sich verhält, als ob historisches und psychologisches Wissen dazu geeignet sei. Das Ergebnis kann ein Aberglaube sein, der in der Fixierung an sich unfasslicher Symbole einen Halt sucht, wobei tiefe Überlieferungen zu Heilzwecken missbraucht werden und Symbole nicht mehr Symbole sind. —

Vergleicht man die Betrachtungsweise Jungs mit derjenigen von Jaspers, so fällt die verschiedene Blickrichtung und die unterschiedliche Setzung der Akzente auf. Während Jungs Blick vorwiegend auf das Unbewusste gerichtet ist und er hier das Einfache und sich immer gleich Bleibende zu erkennen meint, bemerkt Jaspers die ungeheure Differenzierung im Bewusstsein. Jung legt den Akzent auf den einfachen „Elementargedanken“ des Gottestodes: bei den verschiedensten Völkern wird der Gott getötet und erstet wieder auf. Dieser Grundgedanke wird nun aber überall in reichhaltigster Weise abgewandelt, umhüllt, so dass er unter dem Gewande, das ihm vom jeweiligen Volk und Kulturkreis „übergeworfen“ wurde, nur noch durchschimmert. Wird der Akzent auf diesen „Überbau“ gelegt, so wird die Analogie in der Tat unwesentlich und nebensächlich. Für Jung haben die Mythen zwei Seiten. Einerseits entstammen sie dem Unbewussten und stellen dessen

Prozesse dar, andererseits wurden sie von den Völkern abgewandelt, rationalisiert, dogmatisiert oder in ein philosophisches System gekleidet. Jungs Blick ist nun vorwiegend auf den Mythos als Darsteller des unbewussten Prozesses gerichtet, so dass die regionalen Unterschiede nebensächlich werden, während für Jaspers das Wesentliche in der Differenzierung besteht und das Gleichbleibende und Analoge zur Unwesentlichkeit herabsinkt. Auf einem bewusstseinspsychologischen Standpunkt entsteht dann leicht der Eindruck, als ob der Mythos profaniert und auf ein „Nichts als“ reduziert werde.

Das Symbol gehört nach Jung ebenfalls zwei Sphären an. Einerseits ist es ein Abbild unbewussten Geschehens und reicht deshalb bis in die Primitivität hinab, andererseits kann es höchste Ideen ausdrücken. „Das Symbol ist einerseits primitiver Ausdruck des Unbewussten, andererseits ist es Idee, die der höchsten Ahnung des Bewusstseins entspricht“ (54, S. 32). „Das deutsche Wort für Symbol heisst Sinnbild und drückt mit dieser Wortverbindung vortrefflich aus, dass sein Inhalt bei den Sphären entstammt und angehört: als Sinn ist es dem Bewusstsein, dem rationalen, als Bild dem Unbewussten, dem irrationalen Bereich zugeordnet“ (15, S. 152). Aus diesem Grunde sind Symbole auch nie rational ganz zu deuten, da ihre Inhalte aus einem Zwischenreich subtiler Wirklichkeit stammen. Jung „missbraucht“ die Symbole insofern zu Heilzwecken, als er sie als Analogien zu den Zeichnungen seiner Patienten heranzieht, die angefertigt wurden, um vermehrte Klarheit über psychische Zustände zu erhalten und um sich mit diesen auseinanderzusetzen zu können. Dabei sollen diese Zeichnungen nicht bloss rational, sondern auch emotional verstanden werden. Der Patient soll nicht an alte Symbole glauben oder sich an sie anklammern, sondern eine andere Seite seiner selbst kennen lernen, sich mit ihr auseinandersetzen und darüber hinauswachsen. Dabei bleiben die Symbole in ihrer Erhabenheit, Schönheit und Unergründlichkeit unangetastet. Sie sind aber nicht mehr ganz unverständliche, sinnlose und wunderliche Gebilde, sondern stellen eine psychische Wirklichkeit dar, die, wenn sie auch rational nie völlig deutbar ist, doch erlebt werden kann.

Wenn das kollektive Unbewusste auf der ererbten Hirnstruktur basiert, so werden nicht fertige Eigenschaften oder Erfahrungen vererbt, sondern Strukturelemente der Psyche, wie die morphologischen Elemente des menschlichen Körpers. Dadurch wird die Möglichkeit gegeben, auf Reize und Situationen in der Aussenwelt immer wieder in gleicher oder ähnlicher Weise zu reagieren und ähnliche oder gleiche Inhalte und Erfahrungen zu sammeln. Die Psyche setzt der Aussenwelt ein System entgegen, in das die Inhalte einfallen und in dem sie sinnvoll angeordnet werden. Das kollektive Unbewusste enthält so die ganze vererbte Lebens- und Funktionsform der Ahnenreihe.

Soweit wir die Literatur kennen, setzt Jung nirgends den primitiven Seelenzustand in eins mit demjenigen eines Schizophrenen. Der

Primitive ist nicht schizophren, und der Schizophrene ist kein Primitiver im Sinne der Naturvölker. J u n g hat die Auffassung, dass beim Schizophrenen, neben allen Krankheitssymptomen, eine primitive Seelenschicht zu Tage tritt, die beim Gesunden durch das Bewusstsein überdeckt ist. — Nicht alle Fälle von Schizophrenie isolieren von der Gemeinschaft. Bei leichteren Graden kann der Patient eine „doppelte Buchhaltung“ führen. Neben seinen Wahnideen und Visionen ist er trotzdem fähig, seiner Berufsarbeit nachzugehen. Bewusstsein und Unbewusstes liegen, bildlich gesprochen, statt übereinander nebeneinander. Man könnte auch sagen, dass zwei Persönlichkeiten nebeneinander bestehen, ohne dass die eine die andere völlig zu überwinden vermag.

DER ARCHETYPUS

1. Der Archetypus an sich

Die Inhalte des kollektiven Unbewussten sind gewisse Träume, Phantasien und Visionen, Motive mythologischer Natur oder von allgemeinschichtsgeschichtlicher Symbolik. Reaktionen besonders intensiver Art lassen ebenfalls immer auf das Beteiligtsein der tiefsten Schichten schliessen. Diese Motive und Symbole belegt Jung mit dem Namen Archetypus. Er setzt diesen Begriff in Parallele mit Bastians Elementargedanken und den „Kategorien“ der Phantasie von Hubert und Mauss, zweier Forscher aus der Duerkheim'schen Schule. Archetypus kommt vom griechischen archetypon, „das zuerst Geprägte“ und bedeutet Urbild, Urform, Muster. Der Ausdruck wird schon von Augustin, Cicero und Plinius verwendet. Jung glaubt nachgewiesen zu haben, dass die Archetypen nicht bloss durch Sprache, Tradition und Migration sich allgemein verbreiten, sondern jederzeit und überall wiederentstehen können, und zwar in einer Art und Weise, die durch keine Übermittlung von aussen beeinflusst ist. Dies bedeutet, dass in jeder Psyche unbewusste, aber aktive, d. h. lebendige Bereitschaften, Formen oder Ideen im sog. platonischen Sinn vorhanden sind, welche Denken, Fühlen und Handeln präformieren und stetig beeinflussen. Die Archetypen sind keine unbewussten Vorstellungen; sie sind nicht inhaltlich sondern bloss formal bestimmt, und dies nur in sehr bedingter Weise. Ein Archetypus oder Urbild ist nur dann nachweislich inhaltlich bestimmt, wenn es bewusst und daher mit dem Material bewusster Erfahrung ausgefüllt ist. Seine Form kann etwa mit dem Achsensystem eines Kristalls verglichen werden, welches die Kristallbildung in der Mutterlauge gewissermassen präformiert, ohne selber eine materielle Existenz zu besitzen. Letztere wird erst in der Art und Weise des Anschliessens der Ionen und dann der Moleküle sichtbar. „Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element, eine facultas praeformandi oder eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform. Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen...“ (24, S. 410).

Die Archetypen als angeborene Möglichkeiten von Vorstellungen setzen auch der kühnsten Phantasie bestimmte Grenzen. Sie sind sozusagen Kategorien der Phantasietätigkeit oder Ideen a priori, deren Existenz ohne die Erfahrung aber nicht nachgewiesen werden kann. Sie sind im gestalteten Stoff die regulativen Prinzipien seiner Gestaltung, d. h. wir vermögen die primitive Vorlage des urtümlichen Bildes nur durch Rückschluss aus dem vollendeten „Kunstwerk“ zu rekonstruieren.

Die archetypischen Vorstellungen dürfen also nicht mit dem Archetypus an sich verwechselt werden. Sie sind mannigfach variierte Gebilde,

die auf eine an sich unanschauliche Grundform zurückweisen. Diese ist durch gewisse Formelemente und durch gewisse prinzipielle Bedeutungen ausgezeichnet, die man aber nur annähernd erfassen kann. „Der Archetypus an sich ist ein psychoider Faktor, der sozusagen zu dem unsichtbaren, ultravioletten Teil des Spektrums gehört. Er scheint als solcher nicht bewusstseinsfähig zu sein. Ich wage diese Hypothese, weil alles Archetypische, das vom Bewusstsein wahrgenommen wird, Variationen über ein Grundthema darzustellen scheint“ (40, S. 460). Das eigentliche Wesen eines Archetypus ist wahrscheinlich bewusstseinsunfähig. Jede Anschauung eines Archetypus ist schon bewusst und deshalb in nicht feststellbarem Masse von dem verschieden, was die Anschauung veranlasst hat.

Der Archetypus an sich, als formales Element, wird vererbt, da er zur angeborenen unbewussten Struktur der Psyche gehört. Die unbewusste Psyche, z. B. des Neugeborenen, ist nicht ein leeres Nichts, dem alles beizubringen wäre, sondern eine komplizierte und individuell determinierte Vorgegebenheit, die nur deshalb als dunkles Nichts erscheint, weil sie von uns nicht direkt gesehen werden kann. Es ist nicht anzunehmen, dass die ersten individuellen Äusserungen der Persönlichkeit erst in dem Moment entstehen, wo sie erscheinen. Bei allen Veranlagungen nehmen wir Vererbung durch die Keimzellen an. Die Epilepsie des Kindes einer epileptischen Mutter z. B. wird nicht als eine wundersame Mutation betrachtet. Dasselbe gilt für Begabungen, die sich durch Generationen verfolgen lassen. In derselben Weise wird das Wiedererscheinen komplizierter Instinkthandlungen bei Tieren erklärt, die ihre Eltern nie gesehen haben, also von diesen nicht „erzogen“ werden konnten.

Über die Entstehung der Archetypen kann nichts ausgemacht werden. Jung nimmt an, dass sie in der Eigenart des lebendigen Systems überhaupt begründet und somit schlechthin Lebensausdruck sind, dessen Sosein weiter nicht mehr erklärt werden kann. Er schreibt (43, S. 374, Fussnote): „Ich bin schon des öftern gefragt worden, woher der Archetypus komme, ob er erworben sei oder nicht. Diese Frage lässt sich nicht direkt beantworten... Empirisch gesehen ist... der Archetypus innerhalb der Reichweite organischen Lebens überhaupt nie entstanden. Er tritt mit dem Lebenden auf den Plan.“ Und an anderer Stelle (31, S. 28): „Wir wissen einfach nicht, woraus der Archetypus in letzter Linie herzuleiten ist, so wenig wie wir den Ursprung der Seele kennen.“

2. Der Archetypus als Niederschlag

Am Achsensystem der Archetypen oder Dominanten des kollektiven Unbewussten setzt sich nun die Mutterlauge, die Menschheitserfahrung an. Sie stellt die Bilder dar, die im Schosse des Unbewussten sich zu immer schärferen und inhaltsreicheren Gestalten auffüllen. „Das urtüm-

liche Bild ist ein mnemischer Niederschlag (Semon), das durch Verdichtung unzähliger, einander ähnlicher Vorgänge entstanden ist. Es ist in erster Linie und zunächst ein Niederschlag und damit eine typische Grundform eines gewissen immer wiederkehrenden seelischen Erlebens“ (35, S. 598). Die wirksamsten Bilder „entstehen“ durch den Niederschlag aller übermächtigen und affektvollen Erfahrungen aller Ahnen an Vater, Mutter, Kind, Mann und Weib, an der magischen Persönlichkeit, an Gefahren des Leibes und der Seele.

Eine der gewöhnlichsten und zugleich eindrucksvollsten Erfahrungen ist der tägliche scheinbare Sonnenlauf. Soweit es sich um den uns bekannten physischen Vorgang handelt, kann davon im Unbewussten nichts entdeckt werden. Dagegen ist der Sonnenheldenmythus in allen seinen zahllosen Abwandlungen bekannt. Der Sonnenarchetypus wird durch diesen Mythos und nicht durch den physischen Vorgang gebildet. Dasselbe gilt für die Mondphasen. Der Archetypus ist eine Art Bereitschaft, immer wieder dieselben oder ähnliche mythische Vorstellungen zu reproduzieren. Das was sich dem Unbewussten einprägt, scheint demnach ausschliesslich die durch den physischen Vorgang erregte subjektive Phantasievorstellung zu sein. Man könnte deshalb annehmen, die Archetypen seien die vielmals wiederholten Einprägungen von subjektiven Reaktionen.

Der Archetypus ist als mythologisches Motiv auch ein stets wirksamer und immer wieder in die Erscheinung tretender Ausdruck, welcher ein bestimmtes seelisches Erleben entweder wachruft oder in passender Weise formuliert. Das urtümliche Bild kann als der psychische Ausdruck einer physiologisch-anatomisch bestimmten Anlage aufgefasst werden. Betrachtet man eine bestimmte anatomische Struktur als entstanden aus der Einwirkung der Umweltsbedingungen auf den lebenden Stoff, so entspricht der Archetypus in seinem stetigen und allverbreiteten Auftreten einer ebenso allgemeinen und beständigen äusseren Einwirkung. Diese muss deshalb den Charakter eines Naturgesetzes haben. Den Mythos könnte man solcherart auf die Natur beziehen, indem man die Sonnenmythen mit dem täglichen Auf- und Untergehen der Sonne oder mit dem Wechsel der Jahreszeiten verbindet. Dabei erhebt sich aber die Frage, warum nicht z. B. die Sonne und ihre scheinbaren Veränderungen direkt und unverhüllt zum Inhalt des Mythos werden. Die Allegorisierung von Sonne, Mond oder meteorologischen Vorgängen weist auf eine selbständige Mitarbeit der Psyche hin, welche hier also nicht bloss ein Produkt der Umweltsbedingungen sein kann. Wir sind daher zur Annahme gedrängt, dass die Hirnstruktur nicht bloss durch die Einwirkung der Umweltsbedingungen bestimmt wird, sondern auch durch die eigentümliche und selbständige Beschaffenheit des lebenden Stoffes, d. h. einem mit dem Leben gegebenen Gesetze. „Die gegebene Beschaffenheit des Organismus ist daher ein Produkt einerseits der äusseren Bedingungen und andererseits der dem Lebendigen inhärenten Bestimmungen. Dem-

gemäss ist auch das urtümliche Bild einerseits unzweifelhaft auf gewisse sinnenfällige und stets sich erneuernde und daher immer wirksame Naturvorgänge zu beziehen, andererseits aber ebenso unzweifelhaft auf gewisse innere Bestimmungen des geistigen Lebens und des Lebens überhaupt“ (35, S. 599/600). Wie der Organismus dem Licht das Auge entgegengesetzt, so setzt der Geist dem Naturvorgang ein symbolisches Bild entgegen, das den Naturvorgang gleichermassen erfasst wie das Auge das Licht. Der Archetypus ist ein zusammenfassender Ausdruck des lebendigen Prozesses. Durch ihn erhalten die sinnlichen und inneren geistigen Wahrnehmungen, die vorerst ungeordnet und unzusammenhängend erscheinen, einen ordnenden und verbindenden Sinn.

3. Archetypus und Instinkt

Wir haben den Archetypus zuerst als ein inhaltsloses, formales Element im kollektiven Unbewussten kennengelernt, dann als ein Niederschlag subjektiver psychischer Erfahrungen und Reaktionen an dieses „Achsen-system“. Jung hat sich nun auch mit der Frage beschäftigt, welche Beziehungen zwischen Archetypus und Instinkt beständen. Er definiert den Instinkt folgendermassen (44, S. 271): „Instinkte sind typische Formen des Handelns, und überall, wo es sich um gleichmässige und regelmässig sich wiederholende Formen des Reagierens handelt, handelt es sich um Instinkt, gleichgültig, ob sich eine bewusste Motivierung dazu gesellt oder nicht.“ Mit einer ähnlichen Formulierung wird nun der Archetypus definiert (44, S. 275): „Archetypen sind typische Formen des Auffassens, und überall, wo es sich um gleichmässige und regelmässig wiederkehrende Auffassungen handelt, handelt es sich um einen Archetypus, gleichviel ob dessen mythologischer Charakter erkannt wird oder nicht.“ Trotz aller Verschiedenheit der Einzelheit ist doch die Art und Weise, wie sich der Mensch innerlich die Welt abbildet, ebenso gleichmässig wie sein instinktives Handeln. Der Instinkt reguliert oder determiniert unser bewusstes Handeln. Der Archetypus ist ein zum Instinkt korrelativer Begriff einer die Art der Auffassung determinierenden Grösse und für die Regelmässigkeit und Gleichmässigkeit der Anschauungen. „Man könnte das Urbild passend als Anschauung des Instinktes von sich selbst oder als Selbstabbildung des Instinktes bezeichnen, nach Analogie des Bewusstseins, welches auch nichts anderes ist als eine innere Anschauung des objektiven Lebensprozesses. In derselben Weise, wie die bewusste Auffassung dem Handeln Form und Bestimmung erteilt, so bedingt die

unbewusste Auffassung durch den Archetypus die Form und Bestimmung des Instinktes“ (44, S. 273/74).

Archetypen und Instinkte werden nicht durch persönliche Erfahrung erworben, und ihr Ablauf bleibt in der Regel unbewusst. Die Summe der Instinkte und Archetypen bilden das kollektive Unbewusste. Die archetypischen Phantasien des heutigen Menschen entsprechen den typischen mythologischen Motiven und den „représentations collectives“ (L é v y - B r u h l) der Primitiven. Durch sie werden allgemeinmenschliche Situationen und typische psychische Auffassungen und Reaktionen dargestellt. Dabei sind psychische Auffassungen nicht rationale oder sonstwie bewusste Vorstellungen, sondern Auffassungen der Phantasie als der Sprache des primitiven Geistes, d. h. des kollektiven Unbewussten. „Das archetypische Phantasiebild entspricht einem Bewusstseinszustand, in welchem nicht die r e a l i s t i s c h e Erfassung des Objektes zur Geltung kommt, sondern seine Wirkung auf die Psyche. Das archetypische Bild ist also ein p s y c h i s c h e s Abbild des Objektes wie auch das Abbild psychischer Vorgänge selbst“ (55, S. 68).

Die Archetypen sind die unbewussten Anordner der Vorstellungen. Die Triebkraft, welche zu diesen Gestaltungen Anlass gibt, lässt sich vom Instinkt nicht unterscheiden. „Es ist daher keinerlei Anlass vorhanden, unter dem Archetypus irgendetwas anderes zu verstehen als die G e s t a l t d e s m e n s c h l i c h e n I n s t i n k t e s “ (47, S. 260).

J u n g glaubt, dass der Archetypus gerade wegen der Verwandtschaft mit dem Instinkte das eigentliche Element des Geistes darstelle; aber eines Geistes, der nicht mit dem Verstande des Menschen identisch ist, sondern dessen spiritus rector darstellt. Der wesentliche Inhalt der Mythologien, Religionen und -ismen ist archetypischer Natur. Der Archetypus kann Geist oder Ungeist sein. Es hängt von der Einstellung des menschlichen Bewusstseins ab, als was er sich schliesslich herausstellen wird.

4. Archetypus und Trieb

Die Archetypen, insofern sie regulierend, modifizierend und motivierend in die Gestaltung der Bewusstseinsinhalte eingreifen, verhalten sich so wie Instinkte. J u n g glaubt sich zur Annahme berechtigt, diese Faktoren mit den Trieben in Beziehung zu setzen. Es erhebt sich dabei die Frage, ob die typischen Situationsbilder, welche diese kollektiven Formprinzipien anscheinend darstellen, nicht zuletzt mit den Triebgestalten, d. h. den patterns of behaviour, identisch seien. „Trieb und archaischer Modus koinzidieren im biologischen Begriff des p a t t e r n o f b e h a v i o u r. Es gibt nämlich keinen amorphen Trieb, indem jeder Trieb die Gestalt seiner Situation hat. Er erfüllt stets ein Bild, das feststehende Eigenschaften besitzt. Der Trieb der Blattschneiderameise erfüllt sich im Bilde der Ameise, des Baumes, des Blattes, des Abschnei-

dens, des Transportes und des Pilzgartens. (Weiteres siehe bei Lloyd Morgan: Instinkt und Gewohnheit, 1909.) Fehlt eine dieser Bestimmungen, so funktioniert der Trieb nicht, denn er kann ohne seine totale Gestalt, ohne sein Bild gar nicht existieren“ (40, S. 441). Dieses Bild ist ein Typus a priorischer Natur und der Ameise vor aller Betätigung eingeboren. Diese kann nur dann erfolgen, wenn ein entsprechend gestalteter Trieb Anlass und Möglichkeit dazu gibt. Dieses Schema ist für alle Triebe gültig und in identischer Form in allen Individuen derselben Gattung vorhanden. Dasselbe gilt auch für den Menschen, welcher a priori Instinkttypen in sich hat. Insofern er überhaupt instinktiv handelt, bilden sie Anlass und Vorlage seiner Tätigkeit. Der Mensch als biologisches Wesen kann gar nicht anders, als sich spezifisch menschlich zu verhalten und sein pattern of behaviour zu erfüllen. Je primitiver er ist und je mehr sein Bewusstsein von der Instinktsphäre abhängt, desto engere Grenzen sind damit seiner Willkür gesetzt. Das pattern of behaviour ist nicht bloss ein noch vorhandener archaischer Rest. Die Typen „sind nicht nur Relikte oder noch vorhandene Reste früherer Funktionsweisen, sondern immer vorhandene, biologisch unerlässliche Regulatoren der Triebssphäre, deren Wirksamkeit sich durch den ganzen Bereich der Psyche erstreckt und erst dort ihre Unbedingtheit einbüsst, wo sie von der relativen Freiheit des Willens beschränkt wird. Das Bild stellt den Sinn des Triebes dar“ (40, S. 442).

Jung geht sogar so weit, Trieb, Instinkt und Archetypus als ein und dasselbe anzusehen. Man hat die Auffassung und den Trieb zum Handeln bloss zu besserer Klarheit auseinandergenommen. „Es ist meines Erachtens unmöglich zu sagen, welches das Prius ist, die Auffassung oder der Trieb zum Handeln. Mir scheint, als ob beides ein und dieselbe Sache, ein und dieselbe Lebenstätigkeit wäre, die wir nur zum eigenen besseren Verständnis in Begriffe auseinandergelegt denken müssen“ (44, S. 276). Der Trieb ist nichts Isoliertes und kann auch praktisch nicht isoliert werden. Er führt immer archetypische Inhalte geistigen Aspektes mit sich, durch welche er sowohl begründet als auch beschränkt wird. Der Trieb paart sich immer mit etwas wie einer Weltanschauung, auch wenn sie archaisch, unklar und dämmerhaft ist. Weil die beiden Pole der Seele, der physiologische und der geistige, unlöslich miteinander verknüpft sind, gibt es keine einseitige Triebbefreiung. Auch der Geist, losgelöst von der Triebssphäre, ist zum Leerlauf verdammt.

5. Archetypus und Tier

Jung vertritt die Auffassung, dass das kollektive Unbewusste „als ein Erbgut von Vorstellungsmöglichkeiten nicht individuell, sondern allgemein menschlich, ja sogar allgemein tierisch ist... Es müsste theoretisch sogar möglich sein, nicht nur die Psychologie des Wurmes, sondern auch

die der Einzelzelle aus dem kollektiven Unbewussten wieder herauszuschälen“ (37, S. 164/65). Friedrich Alverdes ist nun der Ansicht, dass bei Mensch und Tier ererbtermassen Bereitschaften zu bestimmten Tätigkeiten vorhanden sind, d. h. psychische Vorformungen für gewisse typische, in sich gegliederte und gestaltete Leistungen. Diese Vorformungen nennt er Leistungstypen. Sie sind im kollektiven Unbewussten psychisch vorgebildet. — Beim Menschen ist die Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln, erheblich grösser als bei Tieren. Sie ist auch bei diesen von Art zu Art in verschiedenem Grade ausgebildet. Manche tierischen Instinkte sind mehr oder weniger plastisch, andere dagegen fast völlig starr. „Wenn wir annehmen, jedes menschliche und tierische Individuum besässe im kollektiven Unbewussten einerseits als Archetypen die Vorformungen dessen, was ihm an Wesentlichem in seinem Leben begegnen wird, und besässe andererseits als Leistungstypen die Bereitschaften zu seinem späteren Verhalten, so können wir sagen, die Archetypen und Leistungstypen seien bei Mensch und Tier auf eine verschiedene Breite der Erfahrungsbildung hin angelegt“ (6, S. 231). Archetyp und Leistungstyp stehen aber nicht getrennt nebeneinander; sie sind aufeinander abgestimmt und ergänzen sich in ihrer Wirkung auf das Verhalten des Individuums.

Alverdes wurde durch die Auffassung vom Symbolcharakter der menschlichen Handlungen und die durch Jung mitgeteilte Beobachtung, dass manche Personen bestimmte Symbole aus dem kollektiven Unbewussten heraus zu produzieren vermögen, zu dem Gedanken geführt, auch die Verhaltensweisen der Tiere als Symbole und Projektionen psychischer Zustände zu deuten. Er nimmt an, dass auch im tierischen Gebaren Archetypen massgebende Bedeutung besitzen. Als Beispiel verweist er auf den Netzbau der Spinne. Jede Spinne erzeugt ein für ihre Art charakteristisches Netz. Dabei überrascht wie auch bei anderen tierischen Instinkthandlungen die unfehlbare Sicherheit, die nicht auf individuelle Erfahrung und Übung zurückzuführen ist. Das Zustandekommen eines Netzes kann nun folgendermassen ausgelegt werden. Im kollektiven Unbewussten der Spinne besteht der Archetyp des artgemässen Netzes; damit in Verbindung ist als Leistungstyp auch die Verfertigung eines solchen Netzes psychisch vorgeformt. Der Netzbau ist Ausdruck und Symbol eines inneren physiologisch-psychischen Zustandes der Spinne. Dieser Zustand hat jedesmal seine einstweilige Befriedigung und Erledigung gefunden, wenn er durch Herstellung eines Netzes in die Realität projiziert worden ist. Nun kommt ein anderer Archetyp, nämlich der der „Beute im Netz“, zur Geltung. Das Netz ist ein in die Aussenwelt projiziertes Symbol und wirkt als solches auf den inneren Zustand der Herstellerin zurück (wie auch nach der Beobachtung Jungs die von Menschen geschaffenen Symbole auf ihre Urheber einen Einfluss ausüben). Verfährt sich ein Insekt im Netz, so wird die Spinne auf Grund des genannten zweiten Archetyps zu neuen spezifischen Leistungen veran-

lasst. Das Insekt erhält für die Spinne nur dann den Charakter der „Beute“, wenn es sich im Netz verfängt; andernfalls wird es unbeachtet gelassen oder abgewehrt (ausgenommen sind natürlich diejenigen Spinnenarten, die ohne Netz ihre Beute jagen). Wird das Netz beschädigt, so entspricht es nicht mehr dem Archetypus; die Spinne ist beunruhigt und repariert den Schaden. Im Falle einer grösseren Zerstörung gibt sie das Netz auf und baut ein neues. Wenn man sagt, der Archetypus des Netzes sei im kollektiven Unbewussten der Spinne gegeben, so ist damit nicht gemeint, das Netz werde von der Spinne vor der Verfertigung bewusst vorgestellt. Beim Menschen wirken wohl die Archetypen aus dem Unbewussten ins Bewusstsein hinein; bei der Spinne aber geschieht alles sehr wahrscheinlich im Unbewussten. Das Netz wird als ein Ganzes, als „Gestalt“ geschaffen; wird dieses Ganze beschädigt, so vervollständigt die Spinne dasselbe wieder oder verfertigt ein neues Netz. Der Netzbau lässt sich keineswegs auf ein Nacheinander einzelner Reflexe zurückführen; das Tier wirkt vielmehr als Ganzheit in seine Umwelt ganzheitlich hinein. „Für die Spinne bildet das Netz nicht, wie für uns Menschen, eine optische Gestalt, sondern eine Tastgestalt. Mit ihrem gesamten körperlich-psychischen Sein ist sie hineingestellt in die Leistung des Netzspinnens; denn zu deren Vollzug gehört ja z. B. auch die Funktion der Spinnndrüsen; die Sekretion der Spinnfäden stellt ein unentbehrliches Glied dieser Leistung dar. Die Möglichkeit, den Archetypus ‚Netz‘ als Symbol eines inneren Zustandes in die Wirklichkeit zu projizieren, ist also auch von der körperlich physiologischen Seite her vorbereitet. An diesem Beispiel offenbart sich auf besonders eindringliche Weise die bei Mensch und Tier stets vorhandene Integration von Körper und Psyche“ (6, S. 231).

Alverdes bringt die Augenflecke bei gewissen Schmetterlingen und Raupen mit dem Archetypus des Feindes in Beziehung. Fassl berichtet von südamerikanischen Schmetterlingen, die wegen ihrer Augenflecke auf den Flügeln von Haushühnern ängstlich gemieden werden. Wenn er die Augenflecke herauschnitt, so wurden die Schmetterlinge von den Hühnern ohne Furchtäußerung gefressen. Die Raupen gewisser Schwärmer besitzen auf der Oberseite eines der vorderen Leibesringe ein Paar grosser augenähnlicher Flecke; auf einen Reiz hin wird das vordere Körperende eingezogen, so dass der augentragende Teil sich aufbläht und einem dicken Kopf mit zwei Augen gleicht. Durch eine solche Erscheinung werden Affen, die vielerlei Insektenlarven verzehren, in grosse Angst versetzt. „In solchen Fällen ist die Ausbildung der Augenflecke offenbar gemünzt auf den bei Hühnern, Affen und sonstigen Tieren im Psychischen vorgebildeten Archetyp des Feindes. Mit diesem Archetyp in Zusammenhang steht der für die einzelnen Tierarten charakteristische Warnruf; er wird instinktiv von allen Angehörigen der betreffenden Art verstanden“ (6, S. 235).

Alverdes glaubt, dass die Archetypenlehre geeignet sei, eine Synthese zwischen Menschenpsychologie und Tierpsychologie herzustellen,

wobei aber die Realität von Physischem und Psychischem anerkannt werden muss. „Abschliessend lässt sich feststellen, dass die Jung'sche Archetypenlehre eine geeignete Grundlage abgibt, eine Synthese zwischen Menschenpsychologie und Tierpsychologie zu unternehmen; allerdings ist ein solcher Versuch nur durchzuführen, wenn man bei Mensch und Tier nicht nur die Realität des Körperlich-Physiologischen, sondern auch die des Psychischen anerkennt“ (6, S. 236).

6. Manifestationsweisen der Archetypen

Archetypische Erlebnisse treten nicht nur in einer analytischen Behandlung auf, sondern können auch spontan entstehen, und zwar keineswegs bloss bei sogenannten „psychologischen“ Leuten. Jung sagt, er habe die wunderlichsten Träume und Visionen oft gerade von Leuten vernommen, deren geistige Gesundheit über allem Zweifel stand. Vom Erlebnis des Archetypus wird man im Innersten getroffen. Es wird deshalb oft als das individuellste Geheimnis gehütet. Es ist eine Erfahrung des seelischen Nicht-Ich, eines innern Gegenüber, das eine Auseinandersetzung fordert. Dabei kann es leicht geschehen, dass auf der Suche nach hilfreichen Parallelen das ursprüngliche Erlebnis im Sinne entliehener Vorstellungen umgedeutet wird. Archetypischem Material begegnet man häufig in Träumen und in gewissen Psychosen, d. h. Vorstellungen und Zusammenhängen, die ihre genaue Entsprechung in den Mythen finden. Die Träume, in denen mythologische Entsprechungen vorkommen, sind zwar nicht selten, doch gehört das Hervortreten des kollektiven Unbewussten zu den ungewöhnlichen Ereignissen. Diese kommen nur unter besonderen Voraussetzungen zustande. Das kollektive Unbewusste erscheint in Träumen, die an wichtigen Lebensabschnitten stattfinden. „Ein archetypischer Traum z. B. kann das Individuum dermassen faszinieren, dass es geneigt ist, darin eine Illumination, eine Warnung oder übernatürliche Hilfe zu erblicken“ (43, S. 376).

Die Archetypen sind einerseits relativ getreue Abbildungen der psychischen Geschehnisse, andererseits entsprechen sie, da sie durch die Häufung gleichartiger Erfahrung entstandene allgemeine Grundzüge darstellen, auch gewissen allgemeinen physischen Grundzügen. Da die Archetypen auch mit den physischen Dingen verwandt sind, treten sie meistens projiziert auf, d. h. sie erscheinen an den Personen der jeweiligen Umgebung. Dies führt in der Regel zu abnormen Unter- oder Überschätzungen, zur Erregung von Missverständnissen, Streit, Schwärmereien und Tollheit jeglicher Art. Jemand kann so zum Gott oder zum Teufel gemacht werden. Ausserdem können daraus moderne Mythenbildungen, d. h. phantastische Gerüchte, Misstrauen und Vorurteile entstehen. Die Archetypen entfalten auf solche Weise bedeutende Wirkungen, weswegen man sie sorgfältig beachten sollte. Ihre Bewertung und Beurteilung ist nicht

gerade leicht, da sie meistens als Projektionen auftreten und sich nur dort anheften, wo ein Anlass dazu vorhanden ist. Wenn jemand zum Beispiel den Teufel auf seinen Nebenmenschen projiziert, so hat dieser etwas an sich, was die Anheftung des Bildes ermöglicht. Das heisst nun aber nicht, dass er sozusagen ein Teufel ist; er kann im Gegenteil ein ganz besonders guter Mensch sein. Er ist nur mit dem Projizierenden inkompatibel, so dass zwischen beiden eine „teuflische“ (d. h. trennende) Wirkung stattfindet. Auch der Projizierende kann ein ebenso anständiger Mensch sein wie der andere, obschon er sich bewusst machen muss, dass er das Teuflische ebenso gut in sich hat und es erst noch projiziert. Das Auftreten des Teufels heisst in diesem Fall, dass die beiden Menschen für jetzt und die nächste Zukunft inkompatibel sind, weshalb das Unbewusste sie voneinander weghält. „Der Teufel ist eine Variante des Archetypus ‚Schatten‘, d. h. des gefährlichen Aspektes der nicht anerkannten dunklen Hälfte des Menschen“ (30, S. 172).

Ein weiterer Archetypus, der oft bei der Projektion kollektiv unbewusster Inhalte auftritt, ist der „zauberische Dämon“ von vorwiegend unheimlicher Wirkung (s. Meyrink: „Fledermäuse“; „Zarathustra“, „Faust“). Das Bild dieses Dämons stellt eine der untersten und ältesten Stufen des Gottesbegriffes dar. Er ist eine Persönlichkeit, welche mit magischer Kraft geladen ist, und vom Typus des primitiven Stammzauberers oder Medizinmannes. Ist die Figur von negativem und gefährlichen Aspekt, so erscheint sie häufig als dunkelhäutig und von mongoloidem Typus. Überwiegt die magische Note und kann sie vom Schatten getrennt werden, so kann sie auch den sehr positiven Aspekt des weisen alten Mannes haben.

Die Archetypen besitzen eine spezifische Energie und verhalten sich wie kraftgeladene, autonome Zentren. Dadurch üben sie eine faszinierende, ergreifende Wirkung auf das Bewusstsein aus und können das Individuum weitgehend alterieren. Dies wird ersichtlich bei religiösen Bekehrungen, suggestiven Beeinflussungen und beim Ausbruch gewisser Schizophrenieformen. Kann der Patient die Persönlichkeit des Arztes nicht von diesen Projektionen unterscheiden, so geht zuletzt jede Verständigungsmöglichkeit verloren. Verfällt aber der Patient der Introjektion der Bilder, so rechnet er ihre Eigenschaften nicht dem Arzte zu, sondern sich selber. „Bei der Projektion schwankt er zwischen einer überschwänglichen und krankhaften Verhimmelung und einer hasserfüllten Verachtung seines Arztes. Bei der Introjektion gerät er in eine lächerliche Selbstvergötterung oder moralische Selbstzerfleischung. Der Fehler, den er beidemale macht, besteht darin, dass er die Inhalte des kollektiven Unbewussten einer Person zurechnet“ (30, S. 128). Der andere oder er selbst wird so zum Gott oder zum Teufel gemacht. Der Archetypus ergreift die Psyche mit einer Art Urgewalt und veranlasst zur Überschreitung der menschlichen Grenzen. Er bewirkt Übertreibung, Aufgeblasenheit (Inflation), Unfreiwilligkeit, Illusion und Ergriffenheit im Guten wie im Bösen. „Hier liegt der

Grund, warum die Menschen immer der Dämonen bedurften und nie ohne Götter leben konnten, ausgenommen einige besonders kluge Specimina des ‚homo occidentalis‘ von gestern und vorgestern, Übermenschen, deren ‚Gott tot‘ ist, weshalb sie selber zu Göttern werden, und zwar zu Duodezgottern mit dickwandigen Schädeln und kalten Herzen“ (30, S. 128).

Die Gestalt des Erlösergottes findet sich schon in Indien und Persien, wo er aus der Finsternis zur Erlösung der Welt befreit werden muss. „Der Archetypus des Erlösergottes und des Urmenschen ist uralte. Wir wissen gar nicht, wie alt diese Idee ist. Der Sohn, der geoffenbarte Gott, der als Mensch freiwillig oder unfreiwillig zum Opfer wird, damit eine Welt entstehen kann oder damit die Welt vom Bösen erlöst werde, findet sich schon in der Purusha-Philosophie Indiens, auch in der Vorstellung des Protanthropos Gayomard im Persischen. Gayomard, als ein Sohn des lichten Gottes, fällt der Finsternis zum Opfer, und aus der Finsternis muss er wieder befreit werden zur Erlösung der Welt. Das ist das Vorbild für die gnostischen Erlöserfiguren und für die Lehre vom menscheits-erlösenden Christus“ (43, S. 357/58).

Auch die Aussage von der Wiedergeburt gehört zu den Uraussagen der Menschheit. Sie dürften deshalb ebenfalls durch einen Archetypus bestimmt sein. Ihr muss ein psychisches Geschehen zugrunde liegen, mit dem sich die Psychologie, unabhängig von allen metaphysischen und philosophischen Annahmen über die Bedeutung solcher Aussagen, zu beschäftigen hat.

In der neuplatonischen und scholastischen Metaphysik findet sich die Idee der Urbilder unter verschiedenen analogen Bezeichnungen, wie Urtypen, Exempla, Paradigmata, Universalia usw. Meister Eckehard nennt den „Sohn“ (das Verbum) den „mundus archetypus“. Bei Nicolaus Cusanus ist Gott die Urbild-Welt, die mundus archetypus heisst. Ebenfalls eine beträchtliche Rolle spielen die „Archetypen“ in der islamischen Philosophie des Mittelalters. Der Logos-Demiurg in ihren platonischen Systemen birgt die Archetypen in sich. Die Vorstellung des kosmischen Idealmenschen, der mit dem Plotinischen Nous verwandt ist, ist ebenfalls mit derjenigen der Archetypen verbunden. Jener stellt für jeden Typus des Seins aus sich einen entsprechenden Typus — als Archetypus — dar. Er ist der Archetypus der erschaffenen Dinge, indem er sie nach den typenhaften Anlagen in seinem Wesen denkt. Seine Gedanken verdichten sich sodann zu Phantasiegebilden (Phantasmata), und diese hierauf zu den Dingen der physischen Welt. „Der kosmische Idealmensch selbst ist der Raum-Zeitlichkeit enthoben, und Dasein ist für ihn nichts anderes als Phantasievorstellung. Phantasie ist das Leben des schaffenden Geistes. Das Phantasiebild ist das Mittelglied, die schöpferische Zwischenwelt zwischen dem Unausgedehnten, Überraumzeitlichen und der Körperwelt und wird darum die ‚erste Materie‘ des Kosmos genannt, denn es stellt die Grundlage dar, aus der sich die Körperwelt aufbaut“ (55, S. 46,

Fussnote). — Alle stärksten Ideen und Vorstellungen der Menschheit gehen auf Archetypen zurück. Dies gilt besonders für religiöse Vorstellungen, aber auch für wissenschaftliche, philosophische und moralische Zentralbegriffe. In ihrer gegenwärtigen Form sind sie durch bewusste Anwendung und Anpassung entstandene Varianten der Urvorstellungen. Das Bewusstsein nimmt nicht nur die Welt des Äussern durch die Sinnesportoren auf und erkennt sie, sondern es übersetzt auch die Welt des Innern schöpferisch in das Aussen. — Bei Bastian treten diese Ideen oder Elementargedanken in den tausendfachen Wandlungen auf dem Erdboden überall mit unabänderlicher Gleichartigkeit auf. Sie sind nur durch die Besonderheiten der jedesmaligen Umgebung spezifisch gefärbt. „Betrachten wir die Kulturen hochentwickelter Völker miteinander, so ist es die charakteristische Verschiedenheit, die frappiert und die Betrachtung in Anspruch nimmt, immer aber führt die Analyse auf gleiche Grundgedanken, die auch das Gedankenleben des Naturmenschen durchwalten, wie es dieselbe Zelle ist, aus der sich die Palme oder Eiche aufbaut, dieselbe, die Moose und Flechten bildet“ (9, S. 8). — Am auffälligsten lässt sich die unveränderliche Gleichartigkeit, mit der überall derselbe Gedanke beim Menschen auftritt, in der Mythologie verfolgen, bei den verschiedenen Kultusgegenständen, Feuer und Wasser, den Himmelsgestirnen, den Pflanzen und Tieren usw.

Jung sagt, dass die primitive Geistesverfassung keine Mythen erfindet, sondern sie erlebt. Sie sind keineswegs Allegorien physischer Vorgänge, sondern unwillkürliche Aussagen über unbewusstes seelisches Geschehen. Die Mythen haben eine vitale Bedeutung. „Sie stellen nicht nur dar, sondern sind auch das seelische Leben des primitiven Stammes, der sofort zerfällt und untergeht, wenn er sein mythisches Ahnengut verliert, wie ein Mensch, der seine Seele verloren hat“ (49, S. 111).

Den Ursprung der Mythenbildung muss man in dem primitiven Bewusstseinszustand vermuten, der einer herabgesetzten Bewusstseinsintensität, der Abwesenheit von Konzentration und Aufmerksamkeit, dem „*abaissement du niveau mental*“ (P. Janet) entspricht.

Die primitiven Stammeslehren handeln von Archetypen in spezieller Abwandlung. Die Archetypen sind hier aber nicht mehr Inhalte des Unbewussten, sondern wurden bereits in bewusste Formen verwandelt, die meistens in der Form der Geheimlehre traditionsmässig gelehrt werden. Diese ist ein typischer Ausdruck der Übermittlung kollektiver, ursprünglich dem Unbewussten entstammender Inhalte.

Auch beim Mythos und bei der Fabel stellt sich der Archetypus nicht mehr unmittelbar dar, sondern er weicht nicht unerheblich von der historisch gewordenen oder herausgearbeiteten Formel ab. In den Träumen und Visionen ist seine unmittelbare Erscheinung viel naturhafter, unverständlicher oder naiver als im Mythos.

Auch die „Theorie“ in der Alchemie ist zur Hauptsache eine Projektion unbewusster Inhalte, d. h. im wesentlichen archetypischer Formen.

Die Erscheinungsweise der Archetypen manifestiert sich weiterhin im Symbol. Jedes Symbol hat eine archetypische Grundzeichnung, muss aber nicht mit dem Archetypus identisch sein. Es ist zunächst ein „formal unbestimmbares Gebilde“, ein „Bereitschaftssystem“, ein „unsichtbares Kraftzentrum“ usw. So ist der Archetypus allerdings immer ein potentielles Symbol, und sein „Ladungskern“ ist jederzeit bereit, in die Erscheinung zu treten, wenn eine allgemeine psychische Konstellation, eine entsprechende Bewusstseinsituation vorliegt. Sobald der Archetypus in Beziehung zum Bewusstsein und dessen formgebenden Eigenschaft tritt, erhält er „Körper“, „Stoff“, „plastische Gestalt“ usw. und wird zum richtigen Bild, zum Symbol. Funktional lässt es sich auch so ausdrücken: „der Archetypus ist wesenhaft psychische Energie, das Symbol aber fügt die Erscheinungsweise hinzu, durch welche erstere eben feststellbar wird. In diesem Sinne definiert Jung das Symbol auch als ‚Wesen und Abbild der psychischen Energie‘. Darum kann man auch dem Archetypus niemals unmittelbar begegnen, sondern nur mittelbar, wenn er im Symbol oder Komplex manifest wird. Solange etwas unbewusst ist, lässt sich ja darüber nichts aussagen; daher bleibt auch jede Aussage über den Archetypus ein ‚Rückschliessen‘“ (16, S. 299).

Sofern Symbol und Komplex einen archetypischen Bedeutungskern als Wurzel haben, decken sie sich im Prinzip vielfach. Archetypus, Komplex und Symbol können darum in einem gewissen Umfang als Begriffe alternierend füreinander gebraucht werden. Bei einer feineren Differenzierung muss man aber einen Unterschied machen zwischen Komplexen des kollektiven Unbewussten, die zu den Archetypen bzw. in bestimmten Fällen auch zu den Symbolen gerechnet werden müssen, und solchen aus dem persönlichen Unbewussten. Diese müssen meistens als Zeichen bzw. Symptome aufgefasst werden.

Die Archetypen sind nicht bloss Ideen, sie sind auch Gefühl. Grundlegende Ideen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind ebenso sehr Gefühlswerte, wie sie als Ideen bedeutend sind.

Der Archetypus ist unbestimmt und vieldeutig. Er stellt jeweils eine einfache, aber nur durch eine Vielzahl von Bildern ausdrückbare Wahrheit dar. Die fließende gegenseitige Durchdringung gehört zum Wesen der Archetypen, so dass scharfe Abgrenzungen und strikte Begriffsformulierungen unmöglich sind. Der lebendige Sinn ergibt sich mehr aus der Gesamtheit der Darstellung als aus der einzelnen Formulierung. Die Archetypen lassen sich jeweils nur ungefähr umschreiben. „Kein Archetypus lässt sich auf eine einfache Formel bringen. Er ist ein Gefäß, das man nie leeren und nie füllen kann. Er existiert an sich nur potentiell, und wenn er sich in einem Stoff gestaltet, so ist er nicht mehr das, was er vorher war. Er beharrt durch die Jahrtausende und verlangt doch immer neue Deutung. Die Archetypen sind die unerschütterlichen Elemente des Unbewussten, aber sie wandeln ihre Gestalt beständig“ (49, S. 145).

Empirisch sind diejenigen unter den Archetypen am deutlichsten

charakterisiert, die am häufigsten und intensivsten das Ich beeinflussen oder stören. Dies sind der Schatten, Anima und Animus. Der Erfahrung am leichtesten zugänglich ist die Figur des Schattens, denn seine Natur lässt sich weitgehend aus den Inhalten des persönlichen Unbewussten erschliessen. Eine Ausnahme bilden diejenigen Fälle, wo die positiven Eigenschaften der Persönlichkeit verdrängt sind und das Ich daher eine negative, d. h. ungünstige Rolle spielt.

Da im Unbewussten die einzelnen Archetypen nicht isoliert sind, sondern sich im Zustande der Kontamination befinden, so ist der Schatten mit der Anima weitgehend identisch.

Weitere mächtige Archetypen sind die Mutter und der Vater. Im kindlichen Alter ist das Bewusstsein noch überaus schwach entwickelt, so dass von einem individuellen Erleben noch nicht die Rede sein kann. Die Mutter „wird in mehr oder weniger unbewusstem Zustande erlebt, nicht als diese bestimmte, individuelle Persönlichkeit, sondern als die Mutter, ein Archetypus voll von unerhörten Bedeutungsmöglichkeiten“ (37, S. 185). — Auch der Vater ist ein archetypisches Erlebnis. Er ist zunächst der Vater, ein allumfassendes Gottesbild, ein dynamisches Prinzip. — Alverdes ist der Ansicht, dass im kollektiven Unbewussten des Menschen auch noch weitere Archetypen als die bisher genannten vorhanden sind. So gebe es den Archetypus der Familie, der Eltern, des Ehegatten und der Kinder. Die Familie bildet ein überindividuelles Ganzes, das mehr ist als die Summe seiner Mitglieder. Nur eine spezifische Bereitschaft kann deshalb die Möglichkeit und das Bedürfnis schaffen, einer Familie anzugehören. Mit dem Archetypus der Familie verwandt, aber nicht identisch ist derjenige der Gemeinschaft oder Gruppe. Dieser lässt ein mehr- oder vielköpfiges Ganzes entstehen, während der Archetypus des Mitmenschen, Kameraden und Freundes nur die Beziehungnahme zu andern Einzelpersonen hervorruft. Wird diesen Archetypen nicht nachgelebt oder sind sie beim einzelnen ungenügend psychisch vorgebildet, so ergeben sich Störungen des gemeinschaftlichen und individuellen Lebens. Diesen Archetypen übergeordnet ist der Archetypus des der eigenen Art und dem eigenen Wesen Gemässen. Er veranlasst z. B. das Individuum, bestimmte andere Personen als Vorbild für sein Verhalten oder als Umgangskreis vorzuziehen.

Bei den Tieren nennt Alverdes die Archetypen des Feindes, des Überlegenen und Unterlegenen (Rangordnung innerhalb tierischer Gesellschaften), der Nahrung und der Beute.

Ferner gibt es die Archetypen des Eigentums oder Besitzstandes sowie der der Heimat. „Schliesslich nenne ich die bis in die höheren und höchsten psychischen Bereiche gültigen Archetypen des Ordnungsgemässen, des Sinnvollen, des Werthhaften und des ‚Heiligen‘ sowie die des jeweiligen Gegenteils; Otto bezeichnet das ‚Heilige‘ als Urgegebenheit für den menschlichen Geist und hat damit in theologischen und geisteswissenschaftlichen Kreisen weithin Widerhall gefunden“ (6, S. 228/29).

7. Kritik

Wir haben den Archetypus als Achsensystem, als Niederschlag, in seiner Beziehung zu Trieb und Instinkt und als psychische Energie kennengelernt. Eine eindeutige Definition des Archetypus gibt es also nicht und wird es wohl auch nie geben, da die Archetypen nicht sichtbar gemacht werden können. Sie sind bloss erschlossen. Jung schreibt (49, S. 226/27, Fussnote): „Die Kritik hat sich damit begnügt zu versichern, es gebe solche Archetypen überhaupt nicht. Gewiss nicht, so wenig es in der Natur eine Pflanzenordnung gibt! Wird man deshalb das Vorkommen natürlicher Pflanzenfamilien leugnen? Oder wird man das Vorkommen von gewissen morphologischen und funktionellen Ähnlichkeiten bestreiten? Bei den typischen Gestalten des Unbewussten handelt es sich um etwas prinzipiell Ähnliches. Es sind a priori vorhandene Formen oder biologische Normen seelischer Tätigkeit.“ Der Archetypus ist eine Hypothese, die auf den Ähnlichkeiten zwischen Traumgehalten, Inhalten von Psychosen, Märchen, Mythen und Symbolen fusst. Ob der Archetypus etwas mit Trieb, Instinkt oder Libido zu tun hat, kann nicht nachgewiesen werden, da diese Begriffe ihrerseits nicht scharf fassbar sind und verschieden interpretiert werden. Den „Trieb“ an sich gibt es gar nicht, sondern nur der einzelne Mensch hat gewisse Impulse. Auch die psychische Energie oder Libido ist hypothetisch. Wenn ein Psychastheniker rasch müde, abgespannt, arbeitsunlustig und niedergeschlagen ist, so spricht man davon, dass in einem unbewussten Komplex psychische Energie investiert sei, die deshalb dem Bewusstsein nicht zur Verfügung steht. Auf diese Art entstehe das Symptom der raschen Ermüdbarkeit.

Ob die Archetypen etwas mit dem Biologischen zu tun haben, ist ungewiss. Solange man nicht weiss, wie sich Physisches in Psychisches umsetzt, kann auch über die biologische Verhaftung der Archetypen nichts ausgesagt werden. Jung ist von der Gehirnverhaftung der Psyche nicht voll überzeugt. Er schreibt: „Wohl können wir mit hinlänglicher Sicherheit feststellen, dass ein individuelles Bewusstsein in bezug auf uns selber zum Ende gekommen ist. Ob aber damit auch die Kontinuität des psychischen Vorganges unterbrochen ist, bleibt zweifelhaft, denn die Gehirnverhaftung der Psyche ist heutzutage mit weit geringerer Sicherheit zu behaupten als noch vor fünfzig Jahren“ (25, S. 225/26).

Es genügt uns, auf der psychologischen Ebene zu bleiben und festzustellen, dass auch das Psychische (insbesondere das unbewusst Psychische) gewissen Gesetzmässigkeiten unterworfen ist und sich so in das allgemeine Naturgeschehen einordnet. Wären diese Gesetzmässigkeiten nicht vorhanden, so wäre jede seelische Behandlung von vornherein zum Scheitern verurteilt. Man könnte die Archetypen als „a priori vorhandene Formen seelischer Tätigkeit“ bezeichnen, um auf das Strukturelle im Psychischen hinzuweisen. —

Der menschliche Körper ist, trotz der Vielzahl der Individuen, überall gleich gebaut und arbeitet in der gleichen Weise. Warum sollte dies auch nicht für das Seelische gelten, trotz aller Rassenunterschiede? Wie ist es z. B. zu erklären, dass der Geisterglaube über die ganze Erde verbreitet ist, sowohl bei den Negern wie bei den „aufgeklärten“ Europäern? Wohl nur so, dass die Psyche in den Tiefenschichten beim Neger und Europäer dieselbe ist, wie sehr auch beide intellektuell verschieden sein mögen. Das Primitive und Urtümliche ist auch im modernen Menschen vorhanden, trotz aller Verstandesklugheit und Bewusstseinsüberschätzung. Verstand und Denken sind nur *e i n e* Funktion des Menschen und stellen deshalb nie dessen Totalität dar. Das Unbewusste ist nicht etwas, das tief unterhalb des Bewusstseins schlummert und sich gelegentlich bemerkbar macht, sondern es ist ständig neben dem Bewusstsein anwesend und spielt unbemerkt in dessen Tätigkeiten hinein. Die ungeheure Fülle der Erlebnisse, auch der kleinsten, die ein Mensch in seinem Leben hat, geht nicht spurlos verloren, sondern wirkt unbemerkt in dessen bewussten Entscheidungen und Vorstellungen mit. Immer wirkt die Vergangenheit in die Gegenwart hinein. Gewisse allgemeinmenschliche Erlebnisse wiederholen sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten und werden deshalb zu gleichen oder ähnlichen Reaktionen und Vorstellungen führen. So hebt sich aus der Fülle des Verschiedenartigen ein Gleichbleibendes, ein Gerüst oder eine Grundzeichnung heraus. Ob man dieser den Namen Dominanten, Urbilder oder Archetypen gibt, ist Nebensache. Es sind Namen für Erlebnisse und Erfahrungen, die mit einem Begriffe nie ganz eingefangen werden können. „Sodann verweigert sich aber auch der Gegenstand der Komplexen Psychologie, nämlich die Psyche selbst, einer theoretischen Darstellung. Das Psychische kann in intellektueller Sprache überhaupt nicht adäquat wiedergegeben werden. Dies hat es mit jeder *E r f a h r u n g* gemein. Es kommt aber hinzu, dass sein eigentlicher Ausdruck nicht die rationale Sprache des Bewusstseins ist, sondern die dunkle und vieldeutige Bildersprache, die zu verstehen gerade unserer Zeit besonders schwer fällt“ (55, S. 3).

DIE PERSONA

Wir könnten nun eigentlich zur Beschreibung der Archetypen Anima und Animus übergehen, müssen uns aber zuerst einer Funktion im Bewusstsein zuwenden, die zu Anima und Animus komplementär ist, und die Jung mit dem Namen „Persona“ belegt hat. Es ist daher unsere Aufgabe, darzulegen, was unter Persona zu verstehen ist.

Die persona, von der unser Wort Persönlichkeit abgeleitet wird, war bei den Griechen die Theatermaske. Die Bedeutung wurde von den Römern übernommen. Durch die Maske tönte die Stimme des Schauspielers (personare). Cicero unterscheidet vier Arten von Persona: 1. wie ein Mensch dem andern erscheint, aber nicht selber ist; 2. die im Leben gespielte Rolle; 3. die Häufung persönlicher Eigenschaften, die einen Menschen zu einer Arbeit befähigen; 4. Würde und Stil.

Jung betrachtet die Persona unter dem Gesichtspunkt der im Leben gespielten Rolle (2). — Die Charaktere des griechischen Theaters waren sämtlich Darstellungen sozialer und kollektiver Gestalten, zum Beispiel des glücklichen Liebhabers, des eifersüchtigen Eheweibes, des zärtlichen Vaters. Oedipus, Elektra und Jokaste sind nicht Individuen, sondern Typen, die alle ihre typische Maske oder Persona hatten. Jeder Mensch hat im täglichen Leben eine Maske oder Persona, welche er annimmt, sobald er glaubt, sein wahres Wesen verstecken zu müssen. Wird diese Maske zu oft und zu lange getragen, so verliert der betreffende Mensch die Fähigkeit, sie wieder abzulegen. Sie wird — als eine zunächst freiwillig gewählte Rolle — zum dauernden und unabänderlichen Attribut. Der ganze Mensch identifiziert sich dann mit seiner Persona.

Durch unsere gesellschaftlichen Formen sind wir genötigt, das zu verbergen, was wir wirklich denken und fühlen. In vermehrtem Masse müssen wir im Berufsleben eine professionelle Maske, die Persona, tragen. Bei Menschen, die diese Maske nicht mehr ablegen können, fragt man sich, ob hinter dieser Larve überhaupt noch ein Mensch stecke. „Solche Menschen sind mit ihrer Persona identisch geworden: die ‚liebenswürdige Wirtin‘, die jeden — sei er ihr noch so unsympathisch — mit freundlichem Lächeln begrüßt, oder der Seelsorger, der bei allen Gelegenheiten nur fromme Gefühle äussert, obwohl gewiss auch er, wie jeder andere Mensch, seine bitteren und verärgerten Stunden hat, sind besonders gute Beispiele für jene Art von Identifikation“ (14, S. 371/72). Zu solchen Menschen kann keine eigentliche, reale Beziehung hergestellt werden. Sie kennen ihre negativen Gefühlsreaktionen nicht und lassen nur ihre konventionelle Maske gelten. Ein anderer Fall ist z. B. der Professor, „dessen ganze Individualität sich in der Rolle des ‚Professorens‘ erschöpft; hinter dieser Maske findet man dann nichts als ein Bündel von Grämlichkeiten und Infantilitäten“ (15, S. 43). Das Amt stellt so eine billige Kompensation für persönliche Unzulänglichkeiten dar.

Etwas Ähnliches wie die Persona kennt der japanische Philosoph Nakae Toju. Er unterscheidet zwischen einem wahren und einem falschen Ich. Das falsche Ich ist eine erworbene, aus verkehrten Meinungen entstandene Persönlichkeit. Man kann es deshalb auch als Persona bezeichnen, weil diese eine Gesamtvorstellung unseres Wesens ist, die sich aus der Erfahrung unserer Wirkungen auf die Umwelt und ihrer Wirkungen auf uns herausgebildet hat. „Die Persona bezeichnet das, als was einer sich selber und der Umwelt erscheint, nicht aber das, was einer ist, um mit den Worten Schopenhauers zu reden. Was einer ist, ist sein individuelles, nach Toju ‚wahres‘ Ich, das Ryochi. Ryochi wird auch das ‚Alleinsein‘, das ‚Alleinkennen‘ genannt, offenbar weil es ein auf das Wesen des Selbst bezogener Zustand ist, jenseits von allen durch äussere Erfahrung bedingten persönlichen Urteilsbildungen“ (35, S. 308).

Jung nennt im Bewusstsein vier Funktionen, mit denen der Mensch die Welt erfassen kann: das Denken entscheidet über wahr und falsch, das Fühlen über angenehm und unangenehm, das Empfinden bewertet die Qualität der Dinge und das Intuieren erfasst deren Möglichkeiten. Nur eine dieser Funktionen ist jeweils entwickelt und differenziert und stellt die superiore Funktion dar, mit der sich der Mensch zur Hauptsache in der Welt orientiert. Ihr stehen zwei Hilfs- oder auxiliäre Funktionen zur Seite, die weniger ausgebildet sind. Eine der Funktionen ist die inferiore. Sie ist nicht differenziert, archaisch, minderwertig und steht dem Menschen nicht frei zur Verfügung. Sie ist unbewusst, autonom und kann das Bewusstsein störend beeinflussen. Ist das Denken die superiore Funktion, so ist das Fühlen inferior und umgekehrt. Ebenso verhält es sich zwischen Empfinden und Intuieren. Denken und Fühlen werden auch rationale oder wertende, Empfinden und Intuieren irrationale oder feststellende Funktionen genannt. — Die Form der allgemeinen psychischen Verhaltensweise des Menschen gegenüber seiner Umwelt oder die Persona hängt stark mit dem Ausmass der Differenzierung oder Überdifferenzierung einer der vier Funktionen zusammen. Die Persona ist ein Beziehungssystem, durch das der Mensch mit der Aussenwelt in Berührung tritt, gleichzeitig schliesst sie aber auch das Ich wie mit einer Hülle gegen die objektive Welt ab. Die superiore Funktion beherrscht jeweils die Ich-Hülle, die Persona, fast vollkommen. Sie „ist... ein Funktionskomplex, der aus Gründen der Anpassung oder der notwendigen Bequemlichkeit zustandegekommen, aber nicht identisch ist mit der Individualität. Der Funktionskomplex der Persona bezieht sich ausschliesslich auf das Verhältnis zu den Objekten“ (35, S. 664). Die Persona „ist ein Kompromiss zwischen Individuum und Sozietät über das, als was einer erscheint“ (32, S. 64). Bei einem der Aussenwelt wie seiner inneren Welt gut angepassten Menschen ist die Persona sozusagen ein elastischer Schutzwall, der ihm eine relativ natürliche und leichte Verkehrsform mit der Aussenwelt sichert. Erstarrt aber diese habituell gewordene Anpassungsform, so wird sie zur Maske, hinter

der das Individuum verkümmert und zu ersticken droht. Bei manchen Menschen, die sich mit Amt und Titel identifizieren, sucht man hinter dieser Schale vergeblich eine Persönlichkeit.

Die Anpassung an die Aussenwelt kann nicht nur mit der superioren, sondern unter Umständen auch mit der inferioren Funktion versucht werden. Dies führt auf die Dauer zu einer Vergewaltigung der psychischen Struktur, zu einer Art „Zwangsscharakter“ und zur Neurose. Die Persona zeigt dann alle die Eigenschaften, die der minderwertigen, undifferenzierten Funktion anhaften. Solche Menschen können ganz unrichtig eingeschätzt werden. Sie erledigen alles in einer stereotyp falschen oder ungeschickten Weise. Beispiele sind der ewige Pechvogel und der „Elefant im Porzellanladen“, der nichts als Taktlosigkeiten begeht und keinen Instinkt für ein richtiges und angepasstes Verhalten besitzt.

Eine sozusagen gut sitzende Persona ist eine wesentliche Bedingung für die psychische Gesundheit. Sie ist wie eine Haut, die den darunter liegenden Organen den Stoffwechsel vermitteln hilft. Wird sie hart und stirbt ab, so schneidet sie den inneren Schichten das Leben ab. Eine „gesunde“ Persona ist ein Regulator im Austausch zwischen der inneren und äusseren Welt.

Jung nennt jemanden, der sich mit der Maske, der Persona identifiziert, „persönlich“, im Gegensatz zu „individuell“. Er ist kollektiv, d. h. er verhält sich den allgemeinen Umständen, den allgemeinen Erwartungen entsprechend. Die wirkliche Individualität ist unbewusst. Die Persönlichkeitsdissoziation wird so auch zu einem Problem der normalen Psychologie. Die unbewusste Individualität oder das unbewusste Selbst kann aber nie dermassen verdrängt werden, dass es sich nicht bemerkbar machen würde. „Sein Einfluss erscheint zunächst in der besondern Art der kontrastierenden und kompensierenden Inhalte des Unbewussten. Die rein persönliche Einstellung des Bewusstseins bewirkt Reaktionen von Seiten des Unbewussten, welche neben persönlichen Verdrängungen Ansätze zur Individualentwicklung, unter der Hülle von kollektiven Phantasien, enthalten“ (32, S. 65).

Esther Harding meint, dass infolge Fehlens der Persona das Anknüpfen richtiger Beziehungen ebenso vielen Menschen misslinge wie durch zu viel Persona. Dies gelte besonders für diejenigen Frauen, die meinen, die Welt nehme sie einfach hin, wenn sie nur aufrichtig sind. Die Wahrheit kann aber den einen fördern, einen andern zerstören.

Die Persona wird in Träumen oft durch Kleider dargestellt. Dies ist „ein sehr geeignetes Symbol, denn Kleider haben mannigfache Bedeutung. Unsere Kleidung muss zum Beispiel im grossen und ganzen übereinstimmen mit dem Stil unserer Zeit, da wir psychologisch wie kulturell Kinder unserer eigenen Epoche sind; auch muss sie zur Gelegenheit passen, bei der sie getragen wird, und ausserdem noch ihrem Träger angemessen sein“ (14, S. 372).

ANIMA UND ANIMUS

1. Die Anima

Die Persona ist eine äussere Persönlichkeit, d. h. eine Einstellung, die ein Mensch gegenüber der Aussenwelt hat. Demgegenüber gibt es auch eine innere Persönlichkeit, d. h. eine Einstellung, die ein Mensch seiner inneren Welt, seinem Unbewussten gegenüber einnimmt. Sie ist die Art und Weise, wie er sich zu den inneren psychischen Vorgängen verhält. Jung belegt diese innere Einstellung mit dem Namen *Anima* oder *Seele*. Dabei ist Seele nicht mit Psyche identisch. Unter Psyche ist die Gesamtheit aller psychischen Vorgänge zu verstehen, der bewussten sowohl wie der unbewussten. Die Seele dagegen ist ein bestimmter, abgegrenzter Funktionskomplex, so etwas wie eine „Persönlichkeit“.

Eine Beschreibung der Anima ist ein ziemlich schwieriges Unterfangen, da sie psychische Realität, nicht ein bloss zu definierender Begriff ist. Ihr Wesen ist auch nicht Gegenstand des Denkens, „sondern nur psychologischer Besitz; denn das Animabild ist ungleich häufiger noch als der Schatten projiziert, und zwar auf die allerverschiedensten Erscheinungen in der Welt des Weiblichen“ (13, S. 48). Ferner kann die Anima auch in Träumen und Phantasien nachgewiesen werden. — Psyche, Anima oder Seele sind nichts Festgeformtes im Sinne eines dogmatischen Seelenbegriffes, wie ihn das Christentum kennt, sondern wandelbar und fliessend, wie dies schon in der Etymologie der Worte zum Ausdruck kommt. „Der ‚kühle Geisterhauch‘ weist einerseits auf die Urverwandtschaft der *ψυχή* mit *ψυχρός* und *ψυχρός*, die beide kalt bedeuten, andererseits auf die ursprüngliche Bedeutung von *πνεῦμα*, welches nichts anderes als ‚bewegte Luft‘ bezeichnet, wie auch animus und anima mit *ἀνεμος* (Wind) zu tun haben“ (43, S. 6).

Anima (und Animus) sind nicht die einzigen Figuren oder „Seelen“ des Unbewussten, aber sie sind diejenigen, denen Jung in der Praxis am häufigsten begegnet ist. Die Anima kann auch als eine Personifikation des Unbewussten überhaupt aufgefasst werden. Sie ist eine Brücke, eine Funktion der Beziehung zum Unbewussten. Die Anima oder das Seelenbild verhält sich zum äusseren Charakter eines Menschen komplementär. Die Seele enthält alle jene allgemein menschlichen Eigenschaften, die der bewussten Einstellung fehlen. Menschen, die nach aussen hart, rücksichtslos und unzugänglich erscheinen (um einen ausgeprägten Fall zu nehmen), sind innerlich jeder Stimmung und jeder Laune unterworfen. Ihre Seele enthält also alle jene Eigenschaften, die der äusseren Einstellung, der Persona, fehlen. Der Komplementärcharakter der Seele betrifft nun aber zur Hauptsache auch den Geschlechtscharakter. Ein sehr männlicher

Mann hat eine weibliche, eine sehr weibliche Frau eine männliche Seele. Der Mann ist nicht durchwegs und in allen Dingen männlich, er trägt auch gewisse weibliche Züge. Sehr männliche Männer sind gewissen Schwächen unterworfen: sie sind gegenüber den Regungen des Unbewussten weiblich bestimmbar und beeinflussbar. Bei Frauen hingegen trifft man bei gewissen inneren Dingen auf Unbelehrbarkeit, Hartnäckigkeit und Eigensinnigkeit, wie man sie nur in der äusseren Einstellung beim Mann finden kann. Bei beiden Geschlechtern treten also die Eigenschaften, die in der äusseren Einstellung fehlen, im Unbewussten, in der Seele auf. Jung nennt deshalb die Seele des Mannes *Anima*, die Seele der Frau *Animus*. Beim Manne überwiegen im allgemeinen in der äusseren Einstellung Logik und Sachlichkeit, bei der Frau das Gefühl. In der Seele kehrt sich das Verhältnis um: der Mann fühlt nach innen, die Frau aber überlegt.

Wir geben nun im folgenden eine Beschreibung der *Anima* und ihrer Auswirkungen, während wir uns im zweiten Kapitel dem *Animus* zuwenden.

Jung versucht *Anima* (und *Animus*) biologisch zu fundieren, wie dies auch beim kollektiven Unbewussten und dem Archetypus der Fall gewesen ist. Er schreibt: „Jedem Geschlecht wohnt das Gegengeschlecht bis zu einem gewissen Betrage inne, weil biologisch einzig die grössere Anzahl von männlichen Genen den Ausschlag in der Wahl des Männlichen gibt. Die kleinere Anzahl an weiblichen Genen bildet einen weiblichen Charakter, der aber infolge seiner Unterlegenheit gewöhnlich unbewusst bleibt, jederzeit aber offen in Funktion tritt, wenn die spezifische Männlichkeit beschädigt wird, z. B. durch Kastration oder durch Alterserschöpfung“ (22, S. 208). Diese Auffassung von der Minderzahl der weiblichen Gene ist jedoch eine Hypothese, die nicht verifizierbar ist. Bei den Individuen der höheren Pflanzen und Tiere beträgt die Anzahl der Gene schätzungsweise je 5 000 bis 10 000, während sie beim Menschen auf über eine Million steigt. Dabei hat jedes einzelne Gen eine bestimmte Funktion (als Erbfaktor) und unterscheidet sich von allen übrigen. Die Anzahl und die Art der Gene, die männliche oder weibliche Eigenschaften „tragen“ sollen, ist aber vollkommen unbekannt. *Anima* und *Animus* sind Archetypen. Es erweist sich also auch in diesem speziellen Falle als unmöglich, einen Archetypus vom Biologischen herzuleiten. Beide Archetypen sind aber seelisch erlebbar und können beschrieben werden.

Wie die *Persona* zur Hauptsache mit der differenzierten Funktion identisch ist, so repräsentiert die *Anima* die sogenannte minderwertige Funktion und hat darum häufig einen moralisch zweifelhaften Charakter.

Die *Anima* des Mannes steht für den komplementär-geschlechtlichen Anteil der Psyche und macht einerseits sichtbar, wie sein persönliches Verhältnis dazu geformt ist; andererseits ist sie ein Niederschlag der gesamt menschlichen Erfahrung am Gegengeschlechtlichen. Sie ist ein Bild

vom andern Geschlecht, das der Mann als einmaliges Einzelwesen, aber auch als Artwesen in sich trägt („jeder Mann trägt seine Eva in sich“). Alles Latente, Ungelebte, Undifferenzierte in der Psyche ist projiziert. Dies gilt auch für die Anima. Diese wird an einem andern erlebt. Der Mann wählt sich, bindet sich an eine solche Partnerin, welche die Eigenschaften seiner unbewussten Seele darstellt.

Die Anima ist ein mehr oder weniger festgefügtter Funktionskomplex. Kann sich der Mann nicht davon unterscheiden, so gerät er unter die Herrschaft von Launen, weiblichen Trieben und Emotionen. Es erhebt sich hier die Frage, warum man denn von Anima und nicht einfach von Launen spricht. Jung antwortet darauf, dass Affekte autonomen Charakter haben, weshalb die meisten Menschen ihnen unterworfen sind. Die Affekte sind abgrenzbare Inhalte des Bewusstseins und Teile der Persönlichkeit. „Als Persönlichkeitsteile haben sie Persönlichkeitscharakter, sie können darum leicht personifiziert werden. Die Personifikation ist insofern keine müssige Erfindung, als das affektiv erregte Individuum keinen indifferenten, sondern einen ganz bestimmten Charakter, der von dem gewöhnlichen verschieden ist, zeigt. Bei sorgfältiger Untersuchung zeigt es sich, dass der affektive Charakter beim Manne weibliche Züge hat“ (54, S. 43).

Oft entstehen durch die Projektion des Seelenbildes die (für das Individuum) unpassendsten Verbindungen, oder es werden sogar schon lange dauernde Ehen zerstört. Geistig hochstehende Männer verlieren sich unlösbar an Dirnen, weil ihre weiblich-emotionale Seite ganz undifferenziert ist. Andere stossen auf die längst gesuchte und erahnte „Frau ihrer Träume“, lassen sich scheiden und bemerken nach einiger Zeit, dass ihr Traum mit der realen Frau auf die Dauer nicht kongruent ist.

Das Seelenbild kann in einer unendlichen Vielfalt von Erscheinungsformen auftreten. Es hat einen schillernden Charakter und ist mit allen gegensätzlichen Eigenschaften männlicher bzw. weiblicher Natur ausgestattet. Die Anima kann z. B. als Jungfrau, Göttin, Hexe, Engel, Dämon, Bettelweib, Hure, Gefährtin, Amazone usw. erscheinen. Anima-gestalten sind in den Werken grosser Dichter leicht zu finden. In Mythen und Märchen sind es Nixen, Sirenen und Waldfrauen, Huldinnen und Erlkönigstöchter, Lamien und Succuben, welche Jünglinge betören und ihnen das Leben aussaugen.

Die Anima oder das Seelenbild wird wohl immer zuerst auf die Mutter projiziert, später auf diejenigen Frauen, die das Gefühl des Mannes im positiven oder negativen Sinn erregen. In jedem männlichen Mutterkomplex spielt neben dem Mutterarchetypus der Typus des sexuellen Partners, die Anima, wegen der Ungleichheit des Geschlechts eine bedeutende Rolle. Die Abtrennung von der Mutter als erster Trägerin des Seelenbildes ist eine Angelegenheit von höchster Bedeutung. Die Primitiven besitzen eine grosse Anzahl von Riten, welche diese Abtrennung bewerkstelligen sollen. Männerweihen und Wiedergeburtsseremo-

nien sollen eine Scheidewand zwischen der Mutter (und damit der Kindheit) und dem Initianden aufrichten. Ist der Vater ein Schutz gegen die Gefahren der Aussenwelt, weshalb er für den Sohn zum Musterbild der Persona wird, so ist die Mutter ein Schutz gegen die Gefahren, die aus der Innenwelt, der Seele, drohen. In den Männerweihen wird der Initiand über die jenseitigen (d. h. unbewussten) Dinge eingeweiht, so dass er des Schutzes der Mutter entraten kann.

Da der moderne Mensch dieser zwar primitiven, aber wirksamen Erziehungsmethode nichts Ähnliches zur Seite zu stellen hat, so kommt es oft vor, dass die Anima in Form der Mutterimago auf die Frau projiziert wird. Heiratet der Mann, so wird er „kindisch, sentimental, abhängig und unterwürfig . . . , oder, im anderen Fall, aufbegehrerisch, tyrannisch und empfindlich, immer auf das Prestige seiner superioren Männlichkeit bedacht. Letzteres ist natürlich bloss die Umkehrung des ersteren“ (32, S. 134). Da der Schutz der Mutter gegen das Unbewusste nicht ersetzt worden ist, wird das Eheideal unbewusst so gestaltet, dass die Frau die magische Mutterrolle übernehmen muss.

Bei der Animaprojektion spielt also das Inzestuöse eine bedeutende Rolle, beim jungen Manne die Mutter, beim älteren die Tochter.

Dass der Begriff der Anima keine blossе Konstruktion ist, zeigt die Tatsache, dass es viele Männer gibt, die genau bis in die Einzelheiten angeben können, wie das Bild der Frau, das sie in sich tragen, aussieht. — Das Urbild der Mutter ist ein Gesamtbild aller Mütter der Vorzeit. Gleicherweise ist auch das Bild der Anima ein überindividuelles Bild, das bei den verschiedensten Männern genau dieselben Züge aufweist, so dass man beinahe einen bestimmten Frauentypus daraus rekonstruieren könnte. Diesem Typus fehlt das Mütterliche im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Im günstigen Fall ist sie Gefährtin und Freundin, im ungünstigen ist sie eine Hure. Fehlt das Mütterliche, so zeigt dies einerseits die völlige Ablösung von der Mutterimago und andererseits die Idee einer rein menschlich-individuellen Beziehung ohne Naturabsicht auf Fortpflanzung. „Erotik und Sexualität scheinen den Begriff der Anima nicht zu erfüllen, sondern sind höchstens geeignete Erscheinungsformen, deren sich die Anima häufig bedient. Fortpflanzung z. B. ist ja auch nur ein Aspekt des Lebens“ (13, S. 51). Weil der Grossteil der Männer bei der mütterlichen Bedeutung der Frau stehen bleibt, entwickelt sich die Anima auch **nie über die infantil-primitive Stufe der Hure hinaus**. **J u n g** sieht darin eine wesentliche Ursache der Prostitution. — Teilweise Schuld an der Verdrängung weiblicher Züge und damit an der tiefen Unbewusstheit der Anima habe auch unsere vaterrechtlich orientierte Kultur. Es gilt dem Manne als Tugend, möglichst alle weiblichen Züge zu unterdrücken, was zu einer Anhäufung ihrer Ansprüche im Unbewussten führt. Die Imago wird zum Rezeptakulum dieser Ansprüche, weshalb der Mann meistens eine Frau sucht, die deren Projektion möglichst anstandslos annehmen kann. So heiratet der Mann oft seine eigene schlimmste

Schwäche, was das Zustandekommen von Ehen erklärt, die Aussenstehende als seltsam betrachten.

Ein Archetypus, wie es die Anima ist, wird sich nie mit dem realen, individuellen Charakter eines Menschen decken. Individualität ist der gerade Gegensatz zu Archetypus. Wird die Inkongruenz zwischen Bild und Projektionsträger mit der Zeit offenbar, so kommt es unvermeidlich zu Enttäuschungen und Konflikten. —

Wollen wir bei dem Vorgang der Animaprojektion länger verweilen, so können wir hierzu das Sprichwort „Liebe macht blind“ heranziehen. Der Mann entwirft von seiner Partnerin ein Bild, das sich mit der Realität gar nicht deckt. Man könnte auch sagen „Liebe macht heilsichtig“, d. h. gewisse Eigenschaften der Frau, die mit dem Animakomplex übereinstimmen, werden übermässig stark hervorgehoben, während alles übrige im Dunkel bleibt. Das im Dunkel bleibende Individuelle wird sich aber mit der Zeit bemerkbar machen. Das Übersehen der Individualität rächt sich nun, indem die Frau plötzlich Züge entwickelt, die zwar schon vorher da waren, die aber vom Manne einfach nicht gesehen wurden. Das Liebesobjekt erscheint einem Aussenstehenden in einem ganz anderen Lichte, so dass er es für sich oft als unpassend ansieht.

Es gibt nun Frauen, die sich besonders gut als Projektionsträgerinnen des Animabildes eignen. Sie repräsentieren das kollektiv Weibliche schlechthin, wobei sie selber bemüht sind, durch Kosmetik oder Mitmachen der jeweiligen Modelaunen auch äusserlich individuelle Züge auszulöschen. Esther Harding hebt aus diesen „Animafrauen“ drei Haupttypen hervor, wobei es sich von selbst versteht, dass zwischen diesen Typen sämtliche Übergänge und Kombinationen möglich sind. Diese Arten sind: 1. das „unschuldige, blumenhafte Mädchen“; 2. die „dunkle, leidenschaftliche, triebhafte Frau“; 3. die „kalte, fremde, unerreichbare Frau“.

Allen Animafrauen ist das primitiv Weibliche als bestimmender Bestandteil ihrer Psychologie in vermehrtem Masse eigen, während im allgemeinen die primitiven Schichten durch bewusste Bemühung und Erziehung so weit als möglich eingedämmt werden. Die Animafrau weist je nach der Stufe ihrer psychologischen Entwicklung verschiedene Grundzüge auf. Auf der ersten, naiven Stufe ist sie ein natürliches triebhaftes Geschöpf. Ihr ganzes Bestreben — sei es ihr auch nicht bewusst — richtet sich darauf, auf den Mann zu wirken. Sie lebt einfach ihr Gefühl und ihr Wesen und wird sich nie als Objekt nehmen, d. h. von aussen beurteilen. Als Naturwesen ist sie zwiespältig und weiss nie im voraus, was sie will. Da die Anima des Mannes ebenfalls ambivalent ist, so kommt ihre Zwiespältigkeit seinem Bedürfnis entgegen.

Die Animafrau ist freundlich, aber in ihrer Freundlichkeit ist sie zugleich grausam. „Dieses Verhalten ist rein weiblich, es ist kollektiv, nicht individuell, und setzt ein, wo immer männliches Wünschen und Begehren — kurz männliche Libido — mit weiblicher Libido in Berührung kommt. Der Frau, die ausschliesslich diese kollektive Seite lebt,

begegnen alle Männer in der gleichen Weise; für sie sind alle Männer ähnlich, und sie versteht durch die kollektiv-weibliche Art ihres Verhaltens jeden Mann und seine wie auch immer geartete Libido zu fesseln. Sie ist wirklich die ‚Frau für Jeden‘, die ‚Allerweltsfrau‘ (14, S. 33).

Wenn wir noch kurz die drei Typen von Animafrauen wiedergeben, wie sie Harding beschreibt, so stimmen diese in Charakter und Persönlichkeit keineswegs überein, zeigen jedoch im psychologischen Verhalten und Reagieren in bezug auf den Mann eine grundlegende Ähnlichkeit. — Das „unschuldige blumenhafte“ Mädchen ist meistens blond und sehr hübsch. Sie ist immer rein und gut, kann wohl Unrecht leiden, aber selber keines begehen. Obschon ihr Welt und Leben meist unbekannt sind, erscheint sie als guter Engel, der irgendeinen Sünder zur Besserung führen will. (Auf dieser Animaprojektion beruhen wohl viele „Krankenschwestern“, d. h. solche Ehen, die aus Mitleid und Barmherzigkeit geschlossen wurden.) Sie wird für den Mann zum Engelsbild, während andere, die nicht unter dieser Illusion stehen, sie für ein törichtes kleines Ding ansehen. Ihre Bildung ist oft mangelhaft, und sie hat dem Manne geistig selten etwas zu bieten. Ihre „starken“ Seiten sind ihre Anmut, ihr gutes Aussehen und ihr „guter Einfluss“. — Das gerade Gegenteil ist die „dunkle, leidenschaftliche, triebhafte“ Frau. Sie lebt nur aus dem Gefühl, ihren ungehemmten Trieben und ist die verkörperte Leidenschaft. Sie kann aber auch häuslich und sanft sein und den Wunsch haben, „brav zu sein“. Eine ähnliche Gestalt ist Spittellers „Imago“: „... Ein Prachtweib, sag ich euch; alles dreht sich auf der Strasse nach ihr um. Gross, stolz, schwarz wie eine Südländerin (ihre Grossmutter war eine Italienerin) und hitzig, potzteufel! Übrigens durch und durch brav und sittsam; kein Mensch kann ihr das mindeste nachsagen...“ (52, S. 275). Ein weiteres Beispiel ist Carmen, nur hat bei ihr der Machttrieb die Oberhand. Die Hemmungslosigkeit, mit der das Gefühl gelebt wird, bietet einen günstigen Boden zur Projektion der unterdrückten Gefühle des Mannes. — Die „kalte, fremde, unerreichbare“ Frau verrät meistens keine Gemütsbewegungen. Über ihre eigenen Wünsche schweigt sie sich aus und antwortet auf Fragen mit Schweigen oder mit einer kühlen Redensart. Eine solche Figur ist die Irene in Galsworthys „Forsyte Saga“ und viele Frauengestalten in Hamsons Romanen.

Das Gemeinsame aller drei „Animafrauen“ ist ihre Naivität und Unbewusstheit. Nicht sie handeln, sondern „es“ handelt in ihnen. Sie sind frei von aller Berechnung im Ausnutzen ihrer Macht. Ihre Macht erhalten sie nur dank der Animaprojektion des Mannes. Durch ihr nebelhaftes, unbestimmtes Wesen erleichtern sie die Projektion in höchstem Masse.

Die kollektive Rolle, welche die Animafrau spielt, zeigt sich auch im Verhältnis zu ihrer Kleidung. Diese ist von ungeheurer Wichtigkeit, da sie zur Rolle gehört, die bei den verschiedenen Gelegenheiten gespielt werden muss. Die Animafrau betrachtet sich als ein Kunstwerk, das zur höchsten Vollkommenheit zu bringen ist.

Auch ihr Gesicht verwandelt die Animafrau in eine kollektive Maske, so dass jeder persönliche Zug vertuscht wird. „Die Lippen werden zu einem konventionellen Kupidobogen nachgezogen, die Brauen als schmale Kurve ausrasiert, die Augen effektiv betont, das Haar nach der Mode gefärbt und frisiert“ (14, S. 51). Dadurch wird wieder das allgemeine oder kollektive Stück der Persönlichkeit hervorgehoben.

Projiziert ein Mann seine Anima auf eine für die Projektion geeignete Frau, so tritt das ein, was Jung mit „Seelenverlust“ bezeichnet. Der Mann verlegt einen Teil seiner unbewussten Psyche in ein Objekt und wird dadurch an es gebunden. Es läuft ihm sozusagen mit seiner eigenen Seele davon. Es tritt damit ein quälendes Abhängigkeitsverhältnis zum Objekt ein. Dieses erhält eine magische Macht, wogegen sich der Mann zuweilen verzweifelt auflehnt. Beim Seelenverlust ist es gleichgültig, ob der Mann eine Beziehung zur Frau herstellt oder ob sie ihn ablehnt. Eine schöne Beschreibung gibt Spitteler (52, S. 401): „...das teuerste Stück seiner selbst aus ihm herausgerissen, gesondert umherwandelnd und ihn verleugnend. Und das tat so grausam, so unendlich weh, dass er manchmal meinte, es dürfe einfach nicht sein, weil er es nicht ertragen könne.“

Je kollektiv-weiblicher eine Frau ist, desto besser eignet sie sich als Projektionsträgerin, je individueller eine Frau ist, um so mehr wird ihre Individualität übergangen. Der Unterschied zwischen der Wirklichkeit und dem männlichen Seelenbild, das der Mann auf die Frau überträgt, bewirkt denn auch die Konfliktlage mancher Ehen, da die Diskrepanz zu gross ist. Die Übertragung des Seelenbildes ist eine durchaus unsichere Basis für eine Freundschaft oder Ehe zwischen Mann und Frau. Wären Mann und Frau nichts anderes als die Verkörperung ihrer gegengeschlechtlichen Seelenbilder, dann wäre eine Ehe zwischen ihnen die sichere Lösung ihrer Lebensprobleme. Jedes würde seine sämtlichen seelischen Saiten im andern erklingen hören. Die Illusion der Vollkommenheit wird aber bald einmal durch jene Teile der Persönlichkeit gestört, die in der Projektion nicht enthalten sind. Diese Elemente können das Glück zerstören oder bewirken, wenn sie immer wieder zurückgedrängt werden, eine Neurose.

Es ist der positive Aspekt der Projektion des Seelenbildes, der zur Liebe führt. Es gibt aber auch eine negative Seite, die eine Gereiztheit verursacht, die man mit „Animosität“ bezeichnet. Der Mann verliert sich in allerlei Vermutungen über Gefühle. Aus der Unklarheit seines eigenen Gefühls vermutet er bei der Frau negative Gefühle. Er meint, sie sei ärgerlich auf ihn und benimmt sich dann auch entsprechend, wodurch er sich wirklich ihre Ungnade zuzieht. Damit glaubt er natürlich seine erste Annahme bewiesen. Beim Auftreten solcher „Launen“ auf seiten des Mannes tut die Frau gut daran, nicht erst Unfreundlichkeiten abzuwarten, sondern sogleich eine Aussprache herbeizuführen. Es kann aber auch passieren, dass der Mann durch seine Anima ein positives

Gefühl, das jedoch nicht der Wirklichkeit entspricht, in die Frau projiziert. Er nimmt z. B. an, dass sie ihm alles verzeihen werde, was immer er auch tun und sagen möge. Dies ist eine Projektion der Mutterimago, denn nur die Mutter ist die alles Verzeihende und immer Liebende. Auch hier gibt es nichts anderes, als sich mit den Schwierigkeiten auseinanderzusetzen; vor allem muss der Mann lernen, sich dieser kindlichen Einstellung zu entledigen.

Bei der Auflösung dieser Schwierigkeiten kommt es nicht darauf an, sich mit dem Partner auseinanderzusetzen, sondern vielmehr darauf, dem eigenen Seelenbild gegenüberzutreten. Ist die Persona z. B. intellektuell und die Anima Gefühl, so geht es nicht darum, den intellektuellen Standpunkt über den gefühlsmässigen oder umgekehrt zu setzen, sondern beide zu einer höheren Einigung zu führen, was eine unerlässliche Vorbedingung der psychischen Ganzheit ist.

Die Auseinandersetzung mit der Anima ist eine schwierige Aufgabe, da Projektionen nicht leicht zurückzunehmen sind. Die Anima erschien seit jeher in den verschiedensten Formen des Weiblichen. Dem Kinde erscheint die Anima in der Übermacht der Mutter, die gelegentlich für das ganze Leben eine sentimentale Bindung hinterlässt und so auf das Schicksal des Mannes schwerwiegend einwirkt. Beim Primitiven oder antiken Menschen ist die Anima eine Göttin oder ein dämonisches Weib; für den mittelalterlichen Menschen tritt neben die Himmelskönigin und die Hexe noch die Mutter Kirche.

Bei der Anima (und auch beim Schatten) kann es sich nicht bloss darum handeln, um diese Begriffe zu wissen und sie nachzudenken. Auch durch Einfühlung oder Anempfindung kann der Inhalt der Begriffe nicht erlebt werden. „Es nützt also gar nichts, eine Liste der Archetypen auswendig zu lernen. Archetypen sind Erlebniskomplexe, die schicksalsmässig eintreten, und zwar beginnt ihr Wirken in unserm persönlichsten Leben. Die Anima tritt uns nicht mehr als hehre Göttin entgegen, sondern unter Umständen als unser allerpersönlichstes, blutiges Missverständnis“ (22, S. 212).

Die Anima hat nun nicht bloss einen negativen Aspekt. Sie ist zwar „chaotischer Lebensdrang“, daneben verkörpert sie aber noch so etwas wie geheimes Wissen oder verborgene Weisheit. Dieser Aspekt erscheint nur dem, der sich mit der Anima auseinandergesetzt hat. Hinter dem Chaotischen erscheint ein tieferer Sinn. Je mehr dieser Sinn erkannt wird, desto mehr verliert die Anima ihren stürmischen und magischen Charakter.

Jetzt gibt nun eine Methode, sozusagen eine Technik an, sich mit der Anima auseinanderzusetzen. Die Anima soll als eine autonome Persönlichkeit aufgefasst werden, an die man persönliche Fragen richten kann. Wir alle haben schon Fragen an uns selbst gerichtet (laut oder leise) und uns selbst eine Antwort darauf erteilt. Die Psyche ist keine Einheit, sondern eine widerspruchsvolle Vielheit von Komplexen, so

dass eine für die Auseinandersetzung mit der Anima nötige Dissoziation nicht zu schwer fallen dürfte. Es kommt nun alles darauf an, das unsichtbare Gegenüber laut werden zu lassen, ohne vom Ekel vor einem solch absurd erscheinenden Spiel befallen zu werden oder an der Echtheit der Gegenstimme zu zweifeln. Der letztere Punkt ist technisch wichtig: Wir identifizieren uns immer mit unsern Gedanken, so dass wir glauben, wir hätten sie alle hervorgebracht. Es gibt aber Gedanken, die wir ebensowenig wie die Träume bewusst hervorgebracht haben. Von den Träumen wird ja auch nicht angenommen, dass sie absichtliche und willkürliche Erfindungen seien. Will man der „andern Seite“ Gelegenheit zu wahrnehmbarer psychischer Aktivität geben, so bedarf es der grössten Objektivität und Vorurteilslosigkeit. Da das Bewusstsein immer verdrängend einwirkt, konnte sich die andere Seite meist nur in Affekten äussern, in welchen dann gedankliche oder bildliche Inhalte des Unbewussten an die Oberfläche kamen, mit denen sich aber das Ich sofort identifizierte. Was man im Affekt gesagt hat, wird leicht vergessen oder gar geleugnet. Bei der Technik der Animaerziehung ist mit den Entwertungs- und Verleugnungsmechanismen, mit der Gewohnheit, zu korrigieren und zu kritisieren, zu rechnen. Dies wird noch verstärkt durch die Angst vor unangenehmen Wahrheiten und Erkenntnissen. Es ist eine Tatsache, dass gerade im Affekt oft die Wahrheiten der andern Seite preisgegeben werden. Deshalb sollte ein Affekt benutzt werden, um aus ihm oder im Rahmen desselben zu sich selber zu sprechen. Dabei muss die Kritik zurückgehalten werden, solange der Affekt spricht. Hat er aber seine Sache vorgebracht, so soll ebenso gewissenhaft kritisiert werden wie bei einem menschlichen Gegenüber. Der Dialog soll so lange fortgesetzt werden, bis die Diskussion ein befriedigendes Ende gefunden hat. Ob das Resultat annehmbar ist oder nicht, kann bloss das subjektive Gefühl entscheiden. — Bei dieser Technik der Animaerziehung sind peinliche Ehrlichkeit und Vermeiden jeder Voreiligkeit der andern Seite gegenüber unerlässliche Bedingungen.

Durch eine lange, gründliche Kritik und Auflösung der Projektion tritt eine Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Unbewussten ein, worauf die Anima allmählich aufhört, eine autonome Persönlichkeit zu sein. Sie wird nunmehr zur Beziehungsfunktion zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten.

Durch die Bewusstmachung des eigenen unbewussten Persönlichkeits-teils werden die eigenen Fehler nicht mehr auf den Partner geschoben, d. h. die Projektion wird aufgehoben. Die psychische Energie, die bis dahin in der Projektion gebunden war, wird zurückgenommen und kann für das Ich Verwendung finden. Mit der Durchschauung und Bewusstmachung des Gegengeschlechtlichen in der eigenen Psyche wird eine weitgehende Kontrolle der Emotionen und Affekte möglich. Dadurch wird eine wirkliche innere Unabhängigkeit erreicht, die aber auch mit Einsamkeit verbunden ist. Da die Beziehung zum Partner aber nicht

mehr auf Grund einer Projektion erfolgt, ist eine bewusstere Hingabe an das Du möglich. Das eigene Wesen wird durch eine solche Hingabe nicht mehr gefährdet, so dass ein rückhaltloses Eingehen auf die Mitmenschen erfolgen kann. „Freilich braucht es zumeist ein halbes Leben, bis diese Stufe erklommen ist. Ohne Kampf erreicht sie wohl keiner. Ein voll gerütteltes Mass an Erfahrung — ja Enttäuschung — gehört ebenfalls dazu. Darum ist auch die Auseinandersetzung mit dem Seelenbilde nicht eine Aufgabe der Jugend, sondern der Reife“ (15, S. 190). In der ersten Lebenshälfte geht es bei der Verbindung von Mann und Frau vor allem um die körperliche Vereinigung, um ein „leibliches Kind“ entstehen zu lassen, in der zweiten Lebenshälfte aber um die psychische Vereinigung, und zwar mit dem Partner als Bildträger als auch mit dem Andersgeschlechtlichen in der eigenen Seele. Dies ist eine Station auf dem Wege der Individuation, d. h. der Selbstwerdung oder der Differenzierung und Erweiterung der Persönlichkeit. Als ein solcher Individuationsprozess kann, psychologisch betrachtet, Goethes „Faust“ gesehen werden. Gretchen ist eine Projektionsträgerin des Faust. Nach Ablösung der Projektion findet Faust den weiblichen Teil seiner Psyche in der „Unterwelt“ seines Unbewussten, in Helena symbolisiert wieder. Mit diesem Seelenbild setzt sich Faust im ganzen zweiten Teil auseinander, wobei er einen inneren Weg durchschreiten muss.

Ist das Gegengeschlechtliche in unserer Psyche erkannt, so hört es auf, vom Unbewussten her zu wirken, und es kann nun auch differenziert und in die bewusste Einstellung einbezogen werden. Damit ist eine Bereicherung des Bewusstseins und eine Erweiterung der Persönlichkeit überhaupt erzielt worden. —

Wie wir am Anfang erwähnten, tritt die Anima in der Projektion, in der Phantasie und im Traum auf. Im Traum ist sie öfters eine unbekannte Frauenfigur, „deren Bedeutung zwischen den Extremen von Göttin und Hure oszilliert“. Jung vertritt die Auffassung, dass diese Figur in ihrer Selbständigkeit belassen und nicht willkürlich auf Bekanntes reduziert werden soll. Die Anima als bipolare Figur kann bald positiv, bald negativ erscheinen. Sie ist alt und jung, Mutter und Mädchen, gütige Fee und Hexe, Heilige und Hure. Oft ist sie auch religiös gefärbt oder hat Beziehungen zu „Geheimnissen“. Sie kann auch als annähernd oder ganz unsterblich auftreten, d. h. als ausserhalb der Zeit stehend. Die Animafigur hat weiter Beziehung zu Tieren, die ihre Eigenschaften symbolisieren.

In den folgenden Träumen kommt der elfische, schillernde Charakter und die Verwandlungsfähigkeit der Anima voll zum Ausdruck (49, S. 247):

„1. Ein weisser Vogel setzt sich auf den Tisch. Er verwandelt sich plötzlich in ein etwa siebenjähriges blondes Mädchen, und ebenso plötzlich wird er wieder Vogel, der aber mit menschlicher Stimme spricht.

2. In einem unterirdischen Haus, eigentlich in der Unterwelt, wohnt ein uralter Magier und Prophet mit einer ‚Tochter‘, die aber nicht seine wirkliche Tochter ist. Diese ist Tänzerin, eine sehr lockere Person; ist aber erblindet und sucht Heilung.

3. Ein einsames Haus im Wald, darin wohnt ein alter Gelehrter. Plötzlich erscheint seine Tochter, eine Art Gespenst, und beklagt sich darüber, dass die Leute sie immer nur als Phantasie betrachten.

4. An einer Kirchenfassade steht eine gotische Madonnenfigur, welche aber lebendig und die „unbekannte und doch bekannte Frau“ ist. Sie hält in den Armen statt des Kindes etwas wie eine Flamme oder eine Schlange oder einen Drachen.

5. In einer dunkeln Kapelle kniet eine schwarzgekleidete „Gräfin“. Ihr Kleid ist mit kostbaren Perlen behängt. Sie hat rote Haare und ist unheimlich. Sie ist überdies von Totengeistern umgeben.

6. Eine weibliche Schlange benimmt sich zärtlich und insinuerend, spricht mit menschlicher Stimme. Sie hat nur „zufällig“ Schlangengestalt.

7. Ein Vogel spricht mit derselben Stimme, er erweist sich aber als hilfreich, indem er den Träumer aus einer gefährlichen Situation zu retten versucht.

8. Die Unbekannte sitzt, wie der Träumer, auf der Spitze eines Kirchturms und starrt ihn, über das Bodenlose hinweg, unheimlich an.

9. Die Unbekannte erscheint plötzlich als alte Abwartefrau in einer unterirdischen Bedürfnisanstalt bei minus 15 Grad Kälte.

10. Sie verlässt als „petite bourgeoise“ mit einer Gvatterin das Haus, und an ihrer Stelle steht plötzlich in Überlebensgrösse, in ein blaues Gewand gekleidet, eine der Athena ähnliche Göttin.

11. Erscheint in einer Kirche an Stelle des verschwundenen Altars, ebenfalls in Überlebensgrösse, aber mit verhülltem Gesicht.“

Fassen wir den Inhalt all dieser Träume zusammen, so ist das Gleichbleibende eine unbekannte Frauengestalt, die mit keinem dem Träumer bekannten weiblichen Wesen identisch ist. Diese Gestalt wird vom Traum ausdrücklich als unbekannt charakterisiert. Sie ist unbegrenzt wandlungsfähig und ambivalent. Sie reicht vom Tiefsten ins Höchste und schillert in allen Nuancen. —

Wenn Jung von einer weiblichen Seele im Manne und von einer männlichen bei der Frau spricht, so ist er mit dieser Auffassung nicht der erste. Er weist selber darauf hin, dass im 16. Jahrhundert *Richardus Vitus* schrieb, die menschliche Seele sei „androgyna, cum virgo viri et vir muliebrem gerit (Ein Mannweib, da die Jungfrau eines Mannes [Seele] und der Mann eine weibliche [Seele] in sich trägt.)“ (34, S. 13). *Vitus* sagt, die Seele werde als „anus“ (alte Frau) bezeichnet, weil der „animus“ (Geist) junger Leute noch schwach sei. Man kann sagen, dass die Anima in Träumen, bei allzu jugendlicher Einstellung des Träumers, als alte Frau auftritt. In der Wirklichkeit ist es oft so, dass ein junger Mann seine Anima auf eine ältere Frau projiziert, während bei einem älteren Mann die Projektionsträgerin oft ein junges Mädchen ist. Dies ist erklärlich aus dem inzestuösen Anteil der Verhältnisse Sohn-Mutter und Vater-Tochter.

2. Der Animus

Wie das gesamte Unbewusste des Mannes weibliches Vorzeichen hat, so hat das der Frau männliches Vorzeichen. Die unbewusste weibliche Seele des Mannes ist die Anima, die unbewusste männliche Seele der Frau der *Animus*. Wie die Anima Launen, so bringt der Animus *Mei-*

nungen hervor. Diese beruhen wie die Launen des Mannes auf ebenso unbewussten apriorischen Voraussetzungen. Die Animusmeinungen haben den Charakter von soliden Überzeugungen oder von anscheinend unantastbar gültigen Prinzipien. Bei der Analyse dieser Meinungen stösst man auf unbewusste Voraussetzungen, die aber zu erschliessen sind. Die Meinungen sind scheinbar so gedacht, als ob solche Voraussetzungen beständen. Jene sind aber gar nicht gedacht, sondern schon voll ausgebildet vorhanden, und zwar dermassen überzeugend, dass ein Zweifel bei der Frau gar nicht aufkommt.

Diese Meinungen erheben den Anspruch von gültigen Wahrheiten und beharren um so länger und fester, je weniger sie einer bewussten Kritik unterzogen werden. Im Leben entsteht dadurch, von der Frau unbemerkt, eine gewisse starre Verstandesmässigkeit mit sogenannten Prinzipien und mit viel Argumentiererei. Diese gerät immer etwas daneben und bringt ein an sich klares Problem dadurch in Verwirrung, dass schiefe Gesichtspunkte hineingebracht werden. Die seelische Vermännlichung der Frau kann sich folgendermassen auswirken: 1. Sie kann ein guter Kamerad des Mannes werden, findet jedoch den Zugang zu seinem Gefühl nicht, weil ihr der Animus den Zugang zum eigenen Gefühl versperrt hat. 2. Sie wird frigid, um einen ihrem männlichen Verstandestypus entsprechenden männlichen Sexualtypus abzuwehren. 3. Gelingt die Abwehr nicht, dann entwickelt sich aus der erwartenden weiblichen Sexualität ein aggressiver Sexualtypus, wie er dem Manne eigen ist. Durch diese Reaktion soll gewaltsam eine Brücke zum Mann geschlagen werden. 4. Eine weitere Möglichkeit ist die fakultative Homosexualität in der männlichen Rolle.

Der Animus erscheint nun nicht wie die Anima des Mannes in einer Person, sondern vielmehr als Mehrzahl. Daher kommt es, dass ein Mann immer leichter versteht, was mit Anima gemeint ist, als eine Frau, was der Animus sei. Der Mann kann unter einer bestimmten Anzahl von Frauen unter Umständen angeben, welche dem Animustypus am nächsten kommt, während die Frau keine bestimmte Angabe über die Persönlichkeit des Animus zu machen weiss. Der Animus muss also eine Vielheit sein. Jung bringt dies mit der unterschiedlichen männlichen und weiblichen Psychologie in Zusammenhang. Für die Frau ist es von Wichtigkeit, den einen Mann festzuhalten, während das Hauptinteresse des Mannes die Eroberung einer Frau ist, wobei er selten bei einer Eroberung stehen bleibt. Die Ehe ist für die Frau eine ausschliesslich persönliche Beziehung, während sie für den Mann eine gesetzliche und soziale Institution ist, wobei seine Beziehung zur Frau weniger bestimmt ist. Er kann seine Frau auch als eine unter anderen sehen. Im grossen und ganzen ist das Bewusstsein der Frau auf den einen Mann eingestellt, während dasjenige des Mannes über alles Persönliche hinausgehen will oder es direkt als lästig empfindet. Gilt die These, dass das Unbewusste sich zum Bewusstsein kompensatorisch verhalte,

so muss die Animafigur des Mannes eine festumrissene Einzahl und der Animus der Frau polymorph sein.

Der Animus wird ebenso häufig projiziert wie die Anima. Die Männer, die Projektionsträger des Animus sein können, sind sehr verschiedenartig. Da gibt es solche, die gut zu reden verstehen und mit schwer verständlichen Worten um sich werfen, welche verschieden gedeutet werden können. Andere haben wirkliche geistige Qualitäten, sind etwa Künstler oder Schriftsteller. Dann gibt es die Helden der Massenverehrung, wie Filmstars oder Sportgrößen, zuweilen auch Staatsmänner und Politiker. Darin zeigt sich der kollektive Charakter der Animusübertragung, dass sich viele Frauen vom gleichen Manne angezogen fühlen. Der Animus als Archetypus kann auch nur kollektiven Charakter haben. Aus diesem Grunde ist auch seine Beschreibung durch die verschiedensten Personen sehr ähnlich. Wird ein einziger Mann von vielen Frauen verehrt, so hat er dies nicht seinen individuellen Eigenschaften zu verdanken. Seine Anziehungskraft beruht auf denjenigen Eigenschaften, von denen die grosse Menge der Frauen angezogen wird. Er repräsentiert solche Animuswerte, die alle seine Verehrerinnen besitzen, ihnen also nicht persönlich eigen sind. Trotzdem fühlt sich jede einzelne Frau persönlich berührt, da sie den kollektiven, nichtindividuellen Charakter des Phänomens nur zum Teil oder gar nicht sieht.

Die Animusmeinungen übergehen infolge ihrer kollektiven Natur das Individuum wie die Anima mit ihren Gefühlsantizipationen und -projektionen. Statt dass ein Mensch wirklich gesehen wird, wie er ist, wird eine Meinung über ihn gestellt, die unbewusst das Handeln beeinflusst. Die Meinungen haben auf den Mann zweierlei Wirkungen. Sind sie rührend-kindlich, so kann er sich in der Rolle des Belehrenden gefallen, treten sie aber mit dem Anspruch auf Autorität auf, so wirken sie auf den Mann wegen ihrer schlechten Begründung irritierend, und es kommt zum Zusammenstoss. Der Animus ruft immer die Anima (und umgekehrt) auf den Plan, wodurch jede Diskussion verunmöglicht wird.

Ist die Frau intellektuell, so bewirkt der Animus ein vernünftig sein sollendes Raisonieren und Argumentieren, das aber nie die Hauptsache erfasst, sondern Nebensächlichkeiten ungebührlich aufbauscht. Dadurch werden Diskussionen verwirrt und zur Unfruchtbarkeit verurteilt.

Der Animus bringt es auch fertig, Wunschbilder von seiner Trägerin zu entwerfen. Er entwirft ein Bild, das die Frau so zeigt, wie sie sich gerne sehen möchte. Solche Bilder sind z. B. „die ideal Liebende“, „das rührend hilflose Kind“, „die selbstlos Dienende“, „die ungemein Eigenartige“, „die eigentlich zu etwas Besserem Geborene“. Das Bild bewirkt, dass die Frau sich nicht so sieht, wie sie wirklich ist.

Eine weitere Tätigkeit des Animus ist das Nachgrübeln über die Vergangenheit. Die Frau „denkt“ darüber nach, was sie alles hätte anders machen sollen und wie. Es ist eine uneigentliche und unproduktive Form des Denkens, eine Selbstquälerei. Es ist eigentlich kein Denken, sondern

mehr ein Träumen, Vorstellen, Wünschen und Befürchten. Die Macht des Animus kommt daher, weil Vorgestelltes und Wirklichkeit nicht unterschieden werden. Das Vorgestellte hat durch die Projektion unmittelbaren Wirklichkeitscharakter, wodurch die Animusaussagen als wahr erscheinen.

Bei der Animaprojektion entsteht immer so etwas wie ein historisches Gefühl, das Goethe in den Ausspruch kleidete: „Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau.“ Dagegen fehlt dem Animus diese Art von Historismus. Diese Verschiedenheit kann nur wieder als eine Kontrastkompensation erklärt werden. Das Bewusstsein des Mannes ist auf die Zukunft gerichtet. Er plant voraus und muss für seine Familie vorsorgen. Er ist auch eher für Neues zu haben, bereit zu verändern und das Alte fahren zu lassen. Die Frau dagegen ist traditionsgebundener, hängt mehr an der Vergangenheit und denkt an frühere Zeiten zurück. Trotzdem hat auch der Animus der Frau einen historischen Charakter. Er äussert sich darin, dass ein Mensch mit einer Gestalt der Vergangenheit identifiziert wird. So kann es vorkommen, dass plötzlich ein wiedergekommener Messias entdeckt wird, was auf einer Projektion des Heldenarchetypus beruht.

Der Animuskomplex kann nicht bloss projiziert, er kann auch introjiziert werden. In diesem Falle entdeckt die Frau „die längst gesuchte Wahrheit“. Diese kann in der Form von „Intuitionen“ mit Offenbarungscharakter oder in der Person eines „Meisters“, der eine neue Lehre verkündet, auftreten. Diese alleinseligmachende Wahrheit wird dann allen Menschen aufgedrängt, wobei alle menschlichen Gefühle und jede Kritik vor der „Überzeugung“ zurücktreten müssen. — Ein Gegenstück ist die Introjektion der Anima beim Manne. Seine Gefühlsverstrickungen hindern ihn in seiner sozialen, beruflichen oder mitmenschlichen Position.

Alle Animusphänomene entstehen durch die Extraversion des Animus. Er sollte aber, statt in der bewussten Beziehungsfunktion zu sein, die Beziehung zum Unbewussten ermöglichen. „Anstatt dass man sich zu äusseren Situationen Meinungen einfallen lässt — zu Situationen, über die man bewusst nachdenken sollte —, müsste der Animus als Einfallsfunktion nach innen gekehrt werden, wo er die Inhalte des Unbewussten einfallen lassen könnte“ (32, S. 154). Im Unbewussten sind Bilder, die durch den Animus vermittelt, d. h. manifest werden. Sie erscheinen als Phantasiebilder oder unbewusst als gehandeltes oder gelebtes Leben. So kann der Animus z. B. als Maler, als Kinoopereur oder als Besitzer einer Gemäldegalerie auftreten. Es ist der geistige, der erlöste Animus, der die Schätze aus dem Unbewussten heraufholt und sie dem Menschen zur Verfügung stellt.

Die Auseinandersetzung mit dem Animus erfolgt grundsätzlich auf dieselbe Weise wie die mit der Anima. Nur sind es hier Meinungen, mit denen sich die Frau kritisch auseinandersetzen sollte, um ihre Herkunft zu erforschen. Die Zurückziehung der Animusprojektion ist schwer.

Deshalb ist die Orientierung an einem andern Menschen von grossem Nutzen, indem gesehen werden kann, wie die Wirkungen auf ihn und seine Reaktionen beschaffen sind. Diese können öfters durch eine unbewusste Animusidentifikation hervorgerufen werden. Der Animus verfügt über eine Art unmittelbarer, gewalttätiger Autorität und Suggestionskraft, so dass es schwierig ist, eine Animusmeinung als eine nicht persönliche Überzeugung zu erkennen. Seine Autorität erwächst aus der Zugehörigkeit zum allgemeinen Geist, die Suggestivkraft hat er dank der Passivität des weiblichen Denkens und der Kritiklosigkeit. Der Animus als „Logos“ bringt allgemein gültige Auffassungen und Wahrheiten hervor, die aber für eine individuelle Situation nicht passen.

Der Animus als Archetypus kann nie überwunden und dem Bewusstsein untertan gemacht werden. Es geht darum, ihn weder zu unterdrücken noch unter seine Herrschaft zu geraten, sondern ihn in die Persönlichkeit einzugliedern, ihm einen Platz zu verschaffen und mit seiner ihm innewohnenden Kraft etwas anzufangen. Meistens geben Veranlagung oder Träume einen Hinweis darauf, wie sich diese Kraft auswirken könnte. Dabei ist vor allem an eine organisatorische, künstlerische oder wissenschaftliche Tätigkeit zu denken, an Studien oder Bücher. Die Art der Betätigung wird immer eine objektive und sachliche sein, d. h. eine Sache muss um ihrer selbst willen getan werden, was dem weiblichen Wesen schlecht liegt. Diese Objektivität ist aber wichtig, denn sie könnte sich als dem Animus wesensgemäss an anderen Stellen hervordrängen, wo sie unangebracht oder falsch wirkt. Neben solchen speziellen Tätigkeiten soll der Animus der Frau ganz allgemein zu einer objektiven und vernünftigen Betrachtung der Dinge und Situationen verhelfen. Er kann auch dazu beitragen, den Mann besser zu verstehen. Der autonom funktionierende Animus wirkt mit seiner unangebrachten „Objektivität“ stossend auf die menschlichen Beziehungen, der in das Persönlichkeitsganze „eingebaute“ Animus vermag zu deren Gedeihen beizutragen.

Der Animus im positiven Sinne ist auch so etwas wie ein zeugendes schöpferisches Wesen. Das innere Männliche der Frau bringt schöpferische Keime hervor, durch die das Weibliche im Manne befruchtet wird. Eine solche Frau wird zur „femme inspiratrice“. Animus, übersetzt, heisst Verstand oder Geist. Man könnte den Animus mit dem väterlichen Logos, die Anima hingegen mit dem mütterlichen Eros gleichsetzen. Diese Begriffe sollen nicht allzu eng definiert werden. Jung will bloss darauf hinweisen, dass das Bewusstsein der Frau mehr durch den verbindenden Eros als durch den unterscheidenden und erkenntnismässigen Logos gekennzeichnet ist.

Der Geist scheint die Eigenschaft der Beweglichkeit und die Fähigkeit, verschiedene Gestalten anzunehmen, in hohem Grade zu besitzen. Er kann ja auch grosse Distanzen in kürzester Zeit durchheilen. Wenn diese Leichtigkeit und Schnelligkeit betont werden soll, tritt der Animus oft auch als Flieger, Chauffeur, Skifahrer oder Tänzer auf. Die Eigenschaften

der Verwandlungsfähigkeit und der Schnelligkeit sind in vielen Mythen und Märchen als Eigenschaften eines Gottes oder eines Zauberers zu finden. So zeigen Wotan als Windgott und Führer des Geisterheeres, Loki der Flammende und Merkur mit den geflügelten Sohlen diese Seite des Logos, der, lebendig bewegt, immateriell und ohne feststehende Eigenschaften, nur Dynamis ist.

Will man den vollen Umfang des Animus erfassen, so ist hierzu eine Besinnung auf das, was das männliche Wesen eigentlich ausmacht, hilfreich. Wir folgen hier den Ausführungen von Emma Jung. Sie unterscheidet in der Charakteristik des Mannes vier Stufen: 1. Kraft (= gerichtete Kraft oder Wille), 2. Tat, 3. Wort und 4. Sinn. Diese vier Ausdrücke sollen das griechische „logos“ wiedergeben, zugleich bezeichnen sie Entwicklungsstadien des Animus. Jede dieser vier Stufen hat auch ihre Vertreter im Leben. Ihre Voraussetzung ist immer ein Element der Bewusstheit. Es gibt Männer, die durch physische Kraft ausgezeichnet sind, und solche der Tat, des Wortes und des Sinnes. Der jeweiligen Veranlagungsstufe der Frau entsprechend ist auch ihr Animusbild geartet und wird auf einen ihm ähnlichen Mann projiziert. Es kann auch als Traum und Phantasiefigur erscheinen oder verleiht als psychische Realität dem ganzen Verhalten eine bestimmte Färbung. Für primitive Frauen ist schon ein durch Körperkraft ausgezeichneter Mann ein Animusvertreter. Träger der Projektion werden in diesem Falle Helden der Sage und Sportsgrößen, z. B. Cowboys, Stierkämpfer, Flieger usw. Auf einer höheren Stufe sind es Männer, die Taten vollbringen. Die Übergänge sind hier fließend. Die geistige Richtung stellen die Männer des Wortes und des Sinnes dar, denn beide entsprechen in der Hauptsache den geistigen Fähigkeiten. Auf dieser Stufe ist der Animus der geistige Führer und die geistige Veranlagung der Frau, wobei er besonders hier seine Problematik entfaltet.

Wird die Frau vom Animus besessen, so läuft sie Gefahr, ihre Weiblichkeit, ihre angepasste weibliche Persona zu verlieren. In analoger Weise riskiert ein animabesessener Mann Effeminiertheit. Die Ursache ist in beiden Fällen, dass eine psychische Funktion, die nach innen gehört, nach aussen gekehrt wird. Es gibt eine innere Welt, die der Aussenwelt autonom gegenübersteht. Wie man sich der Aussenwelt anpassen muss, so erhebt auch die Innenwelt ihre Forderungen auf Anpassung. Die psychischen Geschlechtsverwandlungen entstehen durch Missachtung dieser Forderungen.

3. Zusammenfassung

Anima und Animus sind psychische Funktionen. Durch ihre Unentwickeltheit verwandeln sie sich zu einem autonomen Komplex, zu einer Teilpersönlichkeit. Die Zerstörung der Personifikation geschieht dadurch, dass sie durch Bewusstmachung als Brücken, die ins Unbewusste führen,

verwendet werden. Benützen wir sie nicht absichtlich als Funktionen, so sind sie noch personifizierte Komplexe. In diesem Zustande stellen sie relativ selbständige Persönlichkeiten dar. Solange ihre Inhalte unbekannt sind, können sie nicht dem Bewusstsein integriert werden. Erst in der Auseinandersetzung mit ihnen treten ihre Inhalte ins Blickfeld und wird ihr funktionaler Charakter empfunden.

Anima- und animusbefangene Menschen werden in ihrem Verhalten unecht, da sie die Gefangenen eines sie obsidierenden Komplexes sind. Sie werden erst dadurch befreit, dass sie das Seelenbild, in welcher Form es auch immer auftreten möge, als das erkennen, was es ist, nämlich „ein bestimmter Fall unter den psychischen Bildern“ (Jung).

Die beiden Archetypen gehören einerseits der Persönlichkeit an, andererseits wurzeln sie im kollektiven Unbewussten und bilden eine Art Bindeglied oder Brücke zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten. Sie sind ein zur äusseren Persönlichkeit kompensatorisch sich verhaltender Funktionskomplex, sozusagen eine innere Persönlichkeit, welche mit denjenigen Eigenschaften ausgestattet ist, die der äusseren bewussten Persönlichkeit fehlen. Beim Mann sind es weibliche und bei der Frau männliche Eigenschaften, die zwar in einem gewissen Masse immer da sind, aber in dem nach aussen gewendeten Wesen keinen Platz fanden, da sie für die äussere Anpassung oder das bestehende Ideal als störend empfunden wurden.

Der Charakter von Anima und Animus wird durch drei Faktoren bestimmt: 1. durch die jeweilige andersgeschlechtliche Anlage; 2. durch die Erfahrungen, die jeder während seines Lebens mit Vertretern des andern Geschlechts macht und 3. durch das ererbte kollektive Bild des Mannes von der Frau und der Frau vom Manne. Diese drei Komponenten verdichten sich zu einer Art von Wesenheit, die weder bloss Bild noch bloss Erfahrung ist. Ihr Wirken ordnet sich den übrigen seelischen Funktionen nicht organisch ein, sondern verhält sich eigengesetzlich. Sie kann dabei manchmal hilfreich, manchmal aber auch störend oder gar zerstörend in das individuelle Leben eingreifen.

Spricht man von den beiden Gestalten als von einer Persönlichkeitsabspaltung oder von einer Fragmentseele, so ist dieser Vergleich nicht ganz zutreffend. Von der Ichpersönlichkeit wird nämlich nichts, das ihr zugehört hätte, abgetrennt. Es entsteht vielmehr ein störender Zuwachs. Der Grund liegt darin, dass die Inhalte von Animus und Anima zwar integriert werden können, nicht aber sie selber. Als Archetypen sind sie die Grundsteine der psychischen Ganzheit, welche mehr als das Bewusstsein umfasst und deshalb nie Gegenstand desselben sein kann. „Die Wirkungen von Animus und Anima können zwar bewusst gemacht werden; sie selber aber bilden bewusstseins-transzendente Faktoren, die der Anschauung und der Willkür entzogen sind“ (47, S. 40). Trotz der Integration ihrer Inhalte bleiben sie autonom und dürfen deshalb nie ausser acht gelassen werden. Dadurch wird dem Unbewussten jene Beach-

tung geschenkt, die dessen Mitarbeit mehr oder weniger gewährleistet.

Die beiden Archetypen sind auch als ein Götterpaar bekannt. Der Animus ist vermöge seiner „Logos“-Natur durch Pnuma und Nous etwa wie der vielfach schillernde Hermes charakterisiert, während die Anima vermöge ihrer „Eros“-Natur die Merkmale von Aphrodite, Helena (Selene), Persephone und Hekate trägt. Es sind unbewusste Mächte oder Götter, die das Schicksal des Menschen entscheidend bestimmen können. Auch im Christentum ist die Göttersyzygie als Christus und die bräutliche Kirche anzutreffen. „So heisst es im II. Clemensbrief (14, 2): ‚Gott schuf den Menschen männlich und weiblich. Das Männliche ist Christus, das Weibliche die Kirche.‘ An Stelle der Kirche steht in den bildlichen Darstellungen oft Maria“ (47, S. 42, Fussnote). Jung betrachtet solche Parallelen als äusserst hilfreich, um für die Bedeutung der beiden Archetypen den richtigen Massstab zu finden.

Als die archetypischen Grundlagen der männlichen und weiblichen Gottheiten haben Anima und Animus nicht nur einen negativen, sondern auch einen positiven Aspekt. Als Numina wirken sie bald Gutes, bald Böses. Sie sind als Gegensatzpaar nicht durch logischen Widerspruch getrennt, sondern können zur Vereinigung kommen vermöge ihrer gegenseitigen Anziehung, wie sie jedem Gegensatz eigen ist, insbesondere demjenigen der Geschlechter. „Die coniunctio oppositorum hat in der Gestalt der Chymischen Hochzeit die Spekulation der Alchemisten beschäftigt, und in der Gestalt von Tiferet und Malchut oder Gott und Schechina die der Kabbalisten, um nicht geradezu auf die Hochzeit des Lammes hinzuweisen“ (47, S. 382).

Anima und Animus, die eine spezifische Erfahrung darstellen, werden nicht bloss vom Psychotherapeuten wahrgenommen. Auch der Laie kann, wenn er sich in der schönen Literatur umsieht, unschwer ein Bild der Anima entwerfen. Als Anima-Erzählungen sind zu betrachten: Claudius Popelin: *Le Songe de Poliphile ou Hypnerotomachie de Frère Francesco Colonna*. Paris, 1883. Rider Haggard: *She*. — *Wisdoms Daughter*. Benoit: *L'Atlantide*. Maupassant: *L'Apparition*. Carl Spitteler: *Imago*. Eine leidlich gute Beschreibung des Animus ist zu finden bei Mary Hay: *The Evil Vineyard*. Ferner Elinor Wylie: *Jennifer Lorn*. A Sedate Extravaganza; und Selma Lagerlöf: *Gösta Berling*. — Die Träume brauchen nicht immer erforscht zu werden. Der Animus der Frau dagegen ist nicht so leicht zu erkennen, da er in ungezählten Gestalten auftritt. Ist jemand imstande, ohne „angesteckt“ zu werden, die Animosität seines Nebenmenschen zu ertragen und zugleich kritisch zu betrachten, so wird es ihm nicht schwer fallen, den Besessenheitszustand des andern festzustellen. Es ist allerdings wertvoller, die eigene Laune und deren Einfluss auf die eigene Persönlichkeit unter die Lupe zu nehmen. Es ist nützlicher zu wissen, wo man selber fehlt, als wo der Fehler des andern liegt. Bei sich selber lässt sich etwas tun, während die Erziehung des andern eine fragwürdige Sache ist.

Anima und Animus sind, oberflächlich betrachtet, die Vermittler zwischen den Inhalten des Unbewussten und dem Bewusstsein. Wird aber genauer hingesehen, so ist eine Verschiedenheit ihrer Rollen zu erkennen. Es ist vor allem die Anima, die unbewusste Inhalte im Sinne der Sichtbarmachung vermittelt. Sie lässt sonst im Dunkel liegende Dinge wahrnehmen. Dazu ist eine Art von weiblichem Bewusstsein herzustellen, das sich weniger durch Schärfe und Helligkeit, wie diese dem männlichen Bewusstsein eignen, auszeichnet, als vielmehr durch Wahrnehmung von schattenhaften Dingen in weiterem Umkreis. Seit alters ist ja die Sehergabe der Frau und ihre Fähigkeit zur Intuition bekannt. Da ihr Auge weniger auf einen Brennpunkt konzentriert ist, kann sie Verborgenes schauen und Dunkles ahnen. Die Anima ermöglicht dem Mann dieses Schauen und Wahrnehmen von sonst nicht Sichtbarem. — Beim Animus geht es aber weniger um das blosses Wahrnehmen, sondern hauptsächlich, dem Wesen des Logos gemäss, um das Erkennen und Verstehen. „Es ist mehr der Sinn, den der Animus zu vermitteln hat, als das Bild“ (25, S. 332).

4. Schlussfolgerungen

Wir haben unser erstes Kapitel „Der Weg zur Empirie“ überschrieben. Im folgenden versuchten wir dann, einige Ausschnitte aus der Komplexen Psychologie J u n g s wiederzugeben und sie mit anderen Autoren zu konfrontieren. Dabei hat leicht der Eindruck entstehen können, dass es sich hier gar nicht um Empirie handle, sondern um Spekulation mit Begriffen, deren Realitätsgehalt nicht nachweisbar sei. J u n g würde auf diesen Einwand antworten, dass ihm in seiner Praxis bei seinen Patienten immer wieder gewisse Tatbestände und Erlebnisweisen aufgefallen seien, worauf er versucht habe, diese zu untersuchen und begrifflich zu fixieren. Der Archetypus ist nicht bloss ein philosophischer Begriff, sondern ein Erlebnis, das psychologisch zu untersuchen ist. Die Schwierigkeit besteht darin, dieses Erlebnis so zu schildern, dass jedermann sich in die Erlebnisweise hineinversetzen kann. Grosse Ideen, welche die Menschheit seit jeher bewegt haben, können rein spekulativ untersucht werden, wobei aber das „Herz kalt“ bleiben mag. Etwas anderes ist es aber, wenn diese Idee einen ganzen Menschen erfasst und erfüllt, wenn er von ihr fasziniert wird und nicht mehr von ihr loskommt. Seine ganze Lebenseinstellung wird sich allmählich verändern, er wird die Welt von einem andern Gesichtspunkt aus betrachten, und sie wird ihm anders erscheinen. Nicht der Mensch hat dann die Idee, sondern die Idee hat ihn. Er steht nicht darüber, sondern in ihr. Er ist ihr Diener, ihr Werkzeug und Sklave, und er ist oftmals für sie zu sterben bereit. Materieller Wohlstand, gesellschaftliches Ansehen und persönliches Glück werden hintangestellt, um der Idee zu dienen und ihr zum Siege zu verhelfen. Diese Faszinosität einer Idee, diese Besessenheit ist das, was J u n g ein archetypisches

Erlebnis nennt. Dieses Erlebnis kann nicht „gemacht“ werden. Es entsteht spontan in einem Menschen, ohne dass er weiss, wie ihm geschieht. Religionen und politische Ideen vermochten sich trotz aller Verfolgungen nur deshalb zu behaupten, weil sie nicht bloss erdacht sind, sondern in der *Psyche*, im Tiefsten des Menschen wurzeln und zu allen Zeiten wieder erstehen können. Sie erfassen den *ganzen* Menschen und zwingen ihn in ihren Bann. Auf diese Art entstehen Märtyrer und sogenannte Fanatiker, die belächelt, bezweifelt, angestaunt oder verfolgt werden.

Ebenfalls ein archetypisches Erlebnis ist die Erfahrung von Anima und Animus. In jeder Liebesbeziehung, besonders bei der „Liebe auf den ersten Blick“ ist ein grosser Teil von Anima- und Animusprojektion enthalten. Auch hier ist die Faszination, die Besessenheit das Kennzeichnende. Sie führt eine Alteration des Individuums herbei, oft zum Nachteil für die Persönlichkeit. Am Objekt werden Eigenschaften wahrgenommen, die unbewusst in der eigenen Seele vorhanden sind, nur bisher nicht entwickelt oder unterdrückt. Falls es dem Individuum gelingt, sich mit diesen Eigenschaften in seiner Seele auseinanderzusetzen, sie anzuerkennen und ihnen einen Platz im bewussten Leben einzuräumen, findet eine Erweiterung der Persönlichkeit statt. Damit verschwindet auch die Faszination durch das Objekt. Die Bewusstmachung von Anima und Animus ist eine wichtige Station auf dem Wege der Individuation, der Selbstwerdung. Das, was einer nur aussen zu sehen vermeint, sieht er nun auch in seinem Innern. Die Fehler und Schwächen, die scheinbar nur der andere hat, finden sich auch bei einem selbst. Dadurch wird es äusserst schwer, alle Schuld nur dem Mitmenschen zu geben und sich selber als Unschuldslamm anzusehen.

Wir halten die Bewusstmachung des Seelenbildes für jede Partnerwahl und Ehe als äusserst wichtig. Es ist nicht gleichgültig, ob eine Beziehung auf dem undifferenzierten Teil der Persönlichkeit, den man nicht in der Hand hat, beruht. In diesem Falle wird der Partner nicht so gesehen, wie er ist, sondern nur diejenigen Seiten seines Wesens werden bemerkt, die in einem selbst unbewusst vorhanden sind. Ist das eigene Unbewusste einmal offenbar (soweit es überhaupt bewusst gemacht werden kann), so wird nicht mehr ein Partner gewählt, der für die eigene dunkle und schwache Seite stehen muss. An Stelle der inferioren, undifferenzierten Funktion tritt die superiore, differenzierte Funktion in der Beziehung, wobei nun aber auch die erstere ihren Platz erhält und sich nicht mehr störend und zerstörend bemerkbar zu machen braucht. Der Partner wird nun so gesehen, wie er ist (obzwar ein Mensch nie völlig erkannt werden kann), nicht wie man ihn zu sehen wünscht oder meint, dass er sei. Die Beziehung wird, um es anders zu sagen, „realistisch“ und nicht „romantisch“. An Stelle des Bildes oder der Phantasie tritt das wirkliche Objekt. Es fühlt sich nicht mehr verkannt und falsch eingeschätzt, was auch eine wesentliche Quelle von Streitigkeiten und Zerwürfnissen ist.

Diese sind vor allem die Ursache des Scheiterns mancher Ehe, die mit viel Idealismus und gutem Willen eingegangen worden ist. Dass manchmal auch ökonomische und soziale Faktoren eine Rolle spielen, sei nicht bestritten. Diese Faktoren machen sich aber dann doppelt grausam bemerkbar und zerstören das Bild. Würde eine Ehe auf einer bewussten Beziehung statt auf dem schwankenden Boden des Unbewussten gegründet, so kämen auch die vorerwähnten Faktoren ins richtige Licht. Wir sind überzeugt, dass manche Ehe nicht geschlossen und dadurch die Zahl der Ehescheidungen kleiner würde. Dies wäre auch der Fall bei der ehelichen Untreue. Diese kommt, neben anderen Faktoren, auch dadurch zustande, dass der Mann oder die Frau plötzlich ein anderes Objekt finden, welches für die Projektion des Seelenbildes noch geeigneter ist als der Ehepartner. So wird die Ehe geschieden, obschon sich der Missgriff oft bald herausstellt, sofern einmal der Schleier der Projektion zerissen ist.

Die „kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie“ besteht auch darin, eine Seite in der Problematik der menschlichen Beziehungen erforscht und einen Weg zur Überwindung dieser Problematik gewiesen zu haben. Wir meinen aber, dass auch nach Bewusstmachung der Seelenbilder nicht jeder Konfliktstoff zwischen den Menschen aus der Welt geschafft ist. Die Projektionen spielen in der Erregung von Konflikten eine wichtige, aber nicht die ausschliessliche Rolle. Die menschlichen Beziehungen sind durch mannigfache Faktoren bedingt, die je einzeln zu Störungen Anlass geben können. Durch die Erweiterung der Persönlichkeit und des Umfanges des Bewusstseins wird aber das Individuum in den Stand gesetzt, den Anforderungen der Aussenwelt in besserer Weise Rechnung zu tragen, ohne durch Vernachlässigung oder Unterdrückung der inneren Welt von dieser behindert und geschwächt zu werden.

LITERATUR

1. Alverdes, Friedrich: Die Stellung der Biologie innerhalb der Wissenschaften. Elwert-Verlag, Marburg, 1940.
2. — Rassen- und Artbildung. Borntraeger, Berlin, 1921.
3. — Tiersoziologie. C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1925.
4. — Tiersoziologie und menschliche Soziologie. Broschek & Co., Hamburg, 1929.
5. — Allgemeine Ätiologie. Der Transformismus oder die Lehre von der phyletischen Umbildung der Organisation und ihren Ursachen. Urban & Schwarzenberg, Berlin/Wien, 1931.
6. — Die Wirksamkeit von Archetypen in den Instinkthandlungen der Tiere. Zoologischer Anzeiger, Bd. 119, Heft 9/10, 1937.
7. Bastian, Adolf: Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Berlin, 1868.
8. — Das Beständige in den Menschenrassen. Berlin, 1868.
9. — Die Vorstellungen von der Seele (in: Virchow und Holtzendorff: Wissenschaftliche Vorträge). Berlin, 1875.
10. — Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. F. Dümmler, Berlin, 1881.
11. — In Sachen der Ethnologie als Lehre vom Menschen. Unger, Berlin, 1893.
12. Bilz, Rudolf: Pars pro toto. Georg Thieme, Leipzig, 1940.
13. Eggmann, Otto: Die Begriffe Anima und Animus und ihre Bedeutung für die Tiefenpsychologie (Dissertation). Bern, 1939.
14. Harding, Esther: Der Weg der Frau. Rhein-Verlag, Zürich, 1943.
15. Jacobi, Jolan: Die Psychologie von C. G. Jung. 2. Aufl., Rascher-Verlag, Zürich, 1945.
16. — Komplex, Archetypus, Symbol. Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Bd. 4, Heft 3/4, 1945.
17. Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. 5. Aufl., Springer-Verlag, Berlin u. Heidelberg, 1948.
18. Jung, Carl Gustav: Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene, Oswald Mutze, Leipzig, 1902.
19. — Über die Psychologie der Dementia praecox. Carl Marhold, Halle a. S., 1907.
20. — Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen. Franz Deuticke, Leipzig u. Wien, 1909.
21. — Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. Franz Deuticke, Leipzig und Wien, 1913.
22. — Über die Archetypen des Kollektiven Unbewussten. Eranos-Jahrbuch 1934, Rhein-Verlag, Zürich, 1935.
23. — Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. Eranos-Jahrbuch 1937, Rhein-Verlag, Zürich, 1938.
24. — Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus. Eranos-Jahrbuch 1938, Rhein-Verlag, Zürich, 1939.
25. — Wirklichkeit der Seele. 3. Tausend, Rascher-Verlag, Zürich u. Leipzig, 1939.
26. — Die psychologische Diagnose des Tatbestandes. Rascher-Verlag, Zürich, 1941.
27. — Das Wandlungssymbol in der Messe. Eranos-Jahrbuch 1940/41, Rhein-Verlag, Zürich, 1942.
28. — Psychologie und Religion. Rascher-Verlag, Zürich, 1942.
29. — Paracelsica. Rascher-Verlag, Zürich und Leipzig, 1942.
30. — Über die Psychologie des Unbewussten. 5. Auflage, Rascher-Verlag, Zürich, 1943.
31. — Psychologie und Alchemie. Rascher-Verlag, Zürich, 1944.

32. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. 4. Aufl., Rascher-Verlag, Zürich, 1945.
33. — „Der philosophische Baum.“ Basel, 1945.
34. — Das Rätsel von Bologna. Sonderdruck aus „Festschrift Albert Oeri“, Basel, 1945.
35. — Psychologische Typen. 10./11. Tausend, Rascher-Verlag, Zürich, 1946.
36. — Psychologie und Erziehung. 3. Aufl., Rascher-Verlag, Zürich, 1946.
37. — Seelenprobleme der Gegenwart. Rascher-Verlag, Zürich, 1946.
38. — Die Psychologie der Übertragung. Rascher-Verlag, Zürich, 1946.
39. — Aufsätze zur Zeitgeschichte. Rascher-Verlag, Zürich, 1946.
40. — Der Geist der Psychologie. Eranos-Jahrbuch 1946, Rhein-Verlag, Zürich, 1947.
41. — Die Frau in Europa. Rascher-Verlag, Zürich, 1948.
42. — Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. Rascher-Verlag, Zürich, 1948.
43. — Symbolik des Geistes. Rascher-Verlag, Zürich, 1948.
44. — Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Rascher-Verlag, Zürich, 1948.
45. — Über das Selbst. Eranos-Jahrbuch 1948, Rhein-Verlag, Zürich, 1949.
46. — Gestaltungen des Unbewussten. Rascher-Verlag, Zürich, 1950.
47. — Aion. Rascher-Verlag, Zürich, 1951.
48. — Symbole der Wandlung. 4. Aufl. von „Wandlungen und Symbole der Libido“, Rascher-Verlag, Zürich, 1952.
49. Kerenyi, Karl und Jung, C. G.: Einführung in das Wesen der Mythologie. 4. Aufl., Rhein-Verlag, Zürich, 1951.
50. Lévy-Bruhl, Lucien: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 3e éd., F. Alcan, Paris, 1918.
51. Philosophisches Wörterbuch. 11. Aufl., Kröner, Stuttgart, 1951.
52. Spitteler, Karl: Imago. Artemis-Verlag, Zürich, 1945.
53. Das Tibetische Totenbuch. Aus der englischen Fassung des Lama Kazi Dawa Samdup. Herausgegeben von W. Y. Evans-Wentz. Übersetzt und eingeleitet von Louise-Goepfert-March. Mit einem psychologischen Kommentar von C. G. Jung. Rascher-Verlag, Zürich und Leipzig, 1935.
54. Wilhelm, Richard und Jung, C. G.: Das Geheimnis der goldenen Blüte. 2. Aufl., Rascher-Verlag, Zürich, 1944.
55. Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Herausgegeben vom Psychologischen Club Zürich. Julius Springer, Berlin, 1935.

LEBENS LAUF

Als Sohn des 1950 verstorbenen Alfred Roth, Zimmermann, und seiner Ehefrau Elise Roth, geb. Baumann, wurde ich, Paul Roth, am 21. April 1924 in Basel geboren. Heimatberechtigt bin ich in Grindelwald (Kanton Bern). Nach dem Besuch der Primarschule und von fünf Klassen des Mathematisch-naturwissenschaftlichen Gymnasiums absolvierte ich von Juni 1941 bis September 1945 eine Schriftsetzerlehre. Im April 1945 begann ich meine Studien am Institut Minerva in Basel, die ich neben meiner Berufstätigkeit als Korrektor betrieb. Im September 1948 bestand ich die Prüfung zur Erlangung des Eidgenössischen Maturitätszeugnisses Typus B. Im April 1949 immatrikulierte ich mich an der Universität Basel, um mich dem Studium der Psychologie, Philosophie und Germanistik zu widmen. Da ich mich auch mit der praktischen Psychologie vertraut zu machen wünschte, begann ich im Juni 1951 eine Ausbildung am Institut für angewandte Psychologie in Basel und schloss sie im Dezember 1952 mit dem Diplom für Test- und Eignungspsychologie ab. — Während meines neunsemestrigen Studiums hörte ich Vorlesungen und Übungen bei den Herren Professoren H. Barth, Dukor, Jaspers, Kunz, Meng, Muschg, Portmann, Probst und J. E. Staehelin. Allen meinen Lehrern, besonders Herrn Professor Dr. Hans Kunz, der mir die Erlaubnis zur Behandlung des Themas der vorliegenden Arbeit gab, sei an dieser Stelle mein herzlicher Dank ausgesprochen.

